Gemeindeordnung und Kirchenzucht

Johannes a Lascos Kirchenordnung für London (1555) und die reformierte Konfessionsbildung

Judith Becker

BRILL

STUDIES IN MEDIEVAL AND REFORMATION TRADITIONS

Gemeindeordnung
und Kirchenzucht

Studies in Medieval and Reformation Traditions

History, Culture, Religion, Ideas

Founded by

Heiko A. Oberman†

Edited by

Andrew Colin Gow, Edmonton, Alberta

In cooperation with

Thomas A. Brady, Jr., Berkeley, California
Johannes Fried, Frankfurt
Brad Gregory, University of Notre Dame, Indiana
Berndt Hamm, Erlangen
Gustav Henningsen, Copenhagen
Susan C. Karant-Nunn, Tucson, Arizona
Jürgen Miethke, Heidelberg
M. E. H. Nicolette Mout, Leiden

VOLUME 122

Gemeindeordnung und Kirchenzucht

Johannes a Lascos Kirchenordnung für London (1555) und die reformierte Konfessionsbildung

Von

Judith Becker

BRILL

LEIDEN • BOSTON
2007

Umschlagillustration: *Schepken Christi*, Diakonenportal der Großen Kirche (Johannes a Lasco Bibliothek) Emden. Foto: Johannes a Lasco Bibliothek; graphische Bearbeitung: Elke Becker.

This book is printed on acid-free paper.

ISSN 1573-4188
ISBN 978 90 04 15784 2

© Copyright 2007 by Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands.
Koninklijke Brill NV incorporates the imprints Brill, Hotei Publishing,
IDC Publishers, Martinus Nijhoff Publishers and VSP.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the publisher.

Authorization to photocopy items for internal or personal use is granted by Koninklijke Brill NV provided that the appropriate fees are paid directly to The Copyright Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910, Danvers, MA 01923, USA.
Fees are subject to change.

PRINTED IN THE NETHERLANDS

Meinen Eltern

INHALTSVERZEICHNIS

Abkürzungsverzeichnis xi
Vorwort xiii

Einleitung 1
Thema und Fragestellung 1
Quellen und Forschungsstand 4
Quellen 4
Forschungsstand 8
Ansatz und Gliederung 18

Johannes a Lascos Ekklesiologie 23
Johannes a Lasco 23
Die *Forma ac ratio* 27
Theorie der Kirche: die *ecclesia* als *communio corporis Christi* 39
Kirchenverständnis 40
Die *communio corporis Christi* im Abendmahl 47
Kirchenzucht als Ausdruck der *communio* 54
Ordnung und Freiheit: *lex caritatis* und *libertas christiana* 68
Konkrete Ausgestaltung der Kirche: die *Forma ac ratio* 79
Die Ämter: Aufgabe, Zusammenarbeit und Wahlen 80
Liturgie und Lehre: die *Prophetia* 93
Praxis der Kirchenzucht 98

Kirchenordnung und Kirchenzucht in der Kirchengemeinde Emden, 1557–1600 107
Geschichte der Gemeinde 107
Lehr- und Lebensgrundlage der Emder Gemeinde: Die Kirchenordnungen und Katechismen 119
Der Kirchenrat zwischen Gemeinde und weltlichen Autoritäten 133
Kirchenrat und Stadt 134
Kirchenrat und Grafenhaus 144
Kirchenrat und Gemeinde 152
Die Ämter in der Gemeinde 166
Wahl der Amtsträger 166
Zusammenarbeit der Ämter 187

Durchführung der Kirchenzucht 208
Öffentliche Buße, Exkommunikation und Wiederaufnahme 208
Ablauf der Kirchenzucht 230
Kirchenzucht und Abendmahl 238
Censura morum 244
Theologie der Kirchenzucht 248
Zusammenfassung: Zur Ekklesiologie der Emder Gemeinde 255

Kirchenordnung und Kirchenzucht in der Niederländischen Fremdengemeinde London, 1560–1600 259
Geschichte der Gemeinde 259
Lehr- und Lebensgrundlage der Niederländischen Fremdengemeinde London: Die Kirchenordnungen und Katechismen 278
Liturgie und Lehre: Die *Prophetia* 292
Die Ämter in der Gemeinde 298
Wahl der Amtsträger 298
Auseinandersetzungen um die Gemeindeleitung: der Taufzeugenstreit 315
Selbstverständnis von Kirchenrat und Amtsträgern 339
Durchführung der Kirchenzucht 343
Öffentliche Buße, Exkommunikation und Wiederaufnahme 344
Ablauf der Kirchenzucht 367
Kirchenzucht und Abendmahl 378
Censura morum 388
Theologie der Kirchenzucht 393
Zusammenfassung: Johannes a Lascos Theologie in der Niederländischen Fremdengemeinde London 398

Kirchenordnung und Kirchenzucht in der Französischen Fremdengemeinde London, 1560–1600 403
Geschichte der Gemeinde 403
Lehr- und Lebensgrundlage der Französischen Fremdengemeinde London: Die Kirchenordnungen und Katechismen 414
Nicolas des Gallars' *Forma politiae ecclesiasticae* 415
Robert le Maçons *Police et discipline ecclesiastique* 421

Le Maçons *Catechisme et instruction familiere* 427
Die Kirchenordnung der französischen Fremdengemeinden in England von 1589 431
Der Kirchenrat zwischen Gemeinde und Obrigkeit 435
Kirchenrat und Bischof 436
Kirchenrat und weltliche Obrigkeit 441
Kirchenrat und englische Gemeinde 449
Kirchenrat und eigene Gemeinde 455
Kirchenrat und Coetus 458
Die Ämter in der Gemeinde 463
Wahl der Amtsträger 463
Zusammenarbeit der Ämter und Amtsverständnis 476
Durchführung der Kirchenzucht 490
Öffentliche Buße, Exkommunikation und Wiederaufnahme 490
Ablauf der Kirchenzucht 507
Kirchenzucht und Abendmahl 516
Censura morum 524
Theologie der Kirchenzucht 528
Zusammenfassung: Kirchenordnung und Kirchenzucht in der Französischen Fremdengemeinde London 534

Johannes a Lascos ekklesiologische Konzeption und die Formierung reformierter Gemeinden 539
Charakterisierung der untersuchten Gemeinden 539
Zur Relevanz der ekklesiologischen Konzeption Johannes a Lascos 544
Interaktion von Theologie und Gemeinde 551
Konfessionsbildung in den reformierten Gemeinden 556

Quellen- und Literaturverzeichnis 559
Ungedruckte Quellen 559
Gedruckte Quellen 560
Literaturverzeichnis 565

Register
Namenregister 577
Sachregister 585

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

Die Abkürzungen richten sich, soweit nicht anders angegeben, nach: Siegfried M. Schwertner, Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete: IATG 2. Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke, mit bibliographischen Angaben, Berlin u.a. ²1992, ferner:

ArchGK	Archiv der Großen Kirche Emden, heute: Johannes a Lasco Bibliothek Emden.
BL	British Library, London.
EKO	Emil Sehling. Fortgef. vom Institut für Evangelisches Kirchenrecht der Evangelischen Kirche in Deutschland zu Göttingen (Hg.), Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts, Leipzig 1902–1913; ND Aalen 1970/1979; Tübingen 1955ff.
Hessels II	Johannes Henricus Hessels (Hg.), Ecclesiae Londino-Batavae Archivum, tomus secundus: Epistulae et tractatus cum Reformationis tum Ecclesiae Londino-Batavae historiam illustrantes (1544–1622), Canterbury 1889.
Hessels III/1	Johannes Henricus Hessels (Hg.), Ecclesiae Londino-Batavae Archivum, tomi tertii pars prima (paginae 1–1504, a.d. 1523–16 Jun. 1631). Epistulae et tractatus cum Reformationis tum Ecclesiae Londino-Batavae historiam illustrantes, Canterbury 1897.
ICR	Johannes Calvin, Institutio Christianae Religionis, 1559, in: Peter Barth/Wilhelm Niesel/Dora Scheuner (Hgg.), Joannis Calvini opera selecta, 5 Bde., Bd. III–V, München 1967–74.
JALB	Johannes a Lasco Bibliothek, Emden.
K I–II	Abraham Kuyper (Hg.), Joannis a Lasco Opera tam edita quam inedita duobus voluminibus comprehensa, 2 Bde., Amsterdam u.a. 1866.
KP FFL I	Kirchenratsprotokolle der Französischen Fremdengemeinde London I = Elsie Johnston (Hg.), Actes du consistoire de l'Église française de Threadneedle Street, Londres, vol. 1, 1560–1565 (PHSL, Quarto Series 2), Frome 1937.
KP FFL II	Kirchenratsprotokolle der Französischen Fremdengemeinde London II = Anne M. Oakley (Hg.), Actes du consistoire de l'Église française de Threadneedle Street, Londres, vol. 2, 1571–1577 (PHSL, Quarto Series 48), London 1969.
KP FFL III	Kirchenratsprotokolle der Französischen Fremdengemeinde London III = Eglise Protestante Française de Londres. „Actes de l'an 1578 [= 1579] à 1588." Archives de l'Eglise Protestante Française de Londres, MS 3.

KP FFL IV	Kirchenratsprotokolle der Französischen Fremdengemeinde London IV = Eglise Protestante Française de Londres, „Actes de l'an 1589 à 1615." Archives de l'Eglise Protestante Française de Londres, MS 4.
KP NFL I	Kirchenratsprotokolle der Niederländischen Fremdengemeinde London I = Aart Arnout van Schelven (Hg.), Kerkeraads-Protokollen der Nederduitsche Vluchtelingen-Kerk te Londen 1560–1563 (Werken uitgegeven door het Historisch Genootschap, Derde Serie 43), Amsterdam 1921.
KP NFL II	Kirchenratsprotokolle der Niederländischen Fremdengemeinde London II = A.J. Jelsma/O. Boersma (Hgg.), Acta van het consistorie van de Nederlandse gemeente te Londen 1569–1585 (RGP Kleine Serie 76), 's-Gravenhage 1993.
KRP	Kirchenratsprotokolle der Emder Gemeinde = Heinz Schilling/Klaus-Dieter Schreiber (Hgg.), Die Kirchenratsprotokolle der reformierten Gemeinde Emden 1557–1574, 2 Bde., Teil 1: 1557–1574, Teil 2: 1575–1620 (Städteforschung Reihe C: Quellen, Bd. 3, Teil 1 + 2), Köln u.a. 1989/1992.
OS	Peter Barth/Wilhelm Niesel/Dora Scheuner (Hgg.), Joannis Calvini opera selecta, 5 Bde., München 1926–1936.
StAE	Stadtarchiv Emden.

VORWORT

Die vorliegende Untersuchung wurde im Sommersemester 2006 von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum als Dissertation angenommen. Sie erhielt im Herbst 2006 den Caspar-Olevian-Preis und im Frühjahr 2007 den J.F. Gerhard-Goeters-Preis. Dafür seien der Caspar Olevian-Gesellschaft und der Gesellschaft für die Geschichte des reformierten Protestantismus herzlich gedankt. Für einen großzügigen Druckkostenzuschuss danke ich der Johannes a Lascos Bibliothek in Emden. Die Dissertation liegt hier in für den Druck geringfügig überarbeiteter Fassung vor.

Allen, die das Zustandekommen dieser Arbeit begleitet haben, gilt mein herzlicher Dank. Zuallererst ist hier mein Doktorvater, Prof. Dr. Christoph Strohm, zu nennen. Ich danke ihm sehr für das Engagement, mit dem er mich während der Promotionszeit begleitet und gefördert hat. Prof. Dr. Dietmar Wyrwa sei für das Korreferat herzlich gedankt. Unter meinen akademischen Lehrern ist aus Bochum neben den Mitgliedern der Theologischen Fakultät insbesondere Prof. Dr. Wolfgang Helbich von der Fakultät für Geschichtswissenschaft zu nennen, der mich zu ersten Schritten in der Wissenschaft ermutigte.

Prof. Dr. Andrew Gow bot mir an, meine Arbeit in die Reihe „Studies in Medieval and Reformation Traditions“ aufzunehmen. Prof. Dr. Jürgen Miethke hat das Manuskript begutachtet und mit hilfreichen Ratschlägen zum letzten Schliff beigetragen. Die Zusammenarbeit mit dem Verlag Brill, insbesondere dem Lektor Boris van Gool, habe ich als ausgesprochen angenehm empfunden. Ihnen allen gilt mein herzlicher Dank.

Das konzentrierte Arbeiten an der Dissertation wäre ohne die finanzielle Förderung durch die Studienstiftung des deutschen Volkes nicht möglich gewesen. Für die Vernetzung mit anderen Doktorandinnen und Doktoranden sowie hilfreiche Fortbildungen habe ich der Studienstiftung ebenso zu danken wie dem Mentoring³-Programm der Universitäten Bochum, Dortmund und Duisburg-Essen. Die Beratung durch meine Mentoren, Prof. Dr. Klaus Ebert und Prof. Dr. Heike Omerzu, war sehr wertvoll. Dem Institut d'Histoire de la Réformation in Genf danke

ich für einen wunderbaren Sommerkurs, dem Meeter Center in Grand Rapids für einen Paläographiekurs.

Ein Jahr der Promotionszeit verbrachte ich an der Johannes a Lasco Bibliothek in Emden. Dem Direktor, Dr. Walter Schulz, und Prof. Dr. Herman J. Selderhuis sei ebenso gedankt wie allen anderen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern. Stellvertretend sei hier Hanke Immega genannt; für die Emder Freunde stehen die Familien Roeder und Züchner. Den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern des Stadtarchivs Emden, des Stadtarchivs Frankenthal, der British Library und der Guildhall Library sowie dem Archivar der Eglise Protestante Française de Londres danke ich für ihre freundliche Hilfe und Beratung.

Prof. Dr. Andrew Pettegree hat mich zu einem Aufenthalt am St. Andrews Reformation Studies Institute eingeladen. Seine kritischen Rückfragen haben geholfen, das Profil der Arbeit zu schärfen. Für die freundliche Aufnahme in den Kreis der Promovierenden des Reformation Studies Institute danke ich insbesondere Jennifer McNutt und Christian Moser. Mit Dr. Michael Springer verbindet mich die Erinnerung an intensive Gespräche bei unserem „a Lasco-Stammtisch".

Prof. Dr. Robert Kingdon und Prof. Dr. Anneliese Sprengler-Ruppenthal machten mir in den verschiedenen Phasen der Dissertation Mut. Ihre Begeisterung für das Thema wirkte immer wieder ansteckend. Eric Goddard, Dr. Tom Lambert und Dr. Jesse Spohnholz teilten mein Interesse an Kirchenrat und Fremdengemeinden. Prof. Dr. Susan Boettcher beantwortete meine Fragen nach anglo-amerikanischen akademischen Bräuchen.

Meine Mutter hat das gesamte Manuskript gegengelesen. Dafür sei ihr herzlich gedankt. Teile des Manuskripts haben in den verschiedenen Phasen gelesen: Anke Fautz, Birgit Otto, Astrid Roode-Schmeing und meine Schwester. Mit Dr. Charlotte Methuen verbinden mich eine lange Freundschaft und eine Bochumer Arbeitsgruppe. Dr. Henning P. Jürgens war als ausgewiesener Kenner Johannes a Lascos und der Emder Gemeinde bei allen Fragen ansprechbar, las und diskutierte meine ersten Aufsätze und große Teile des späteren Manuskripts. Für den freundschaftlichen Austausch bin ich sehr dankbar.

Meine Schwester, Elke Becker, hat die Titelillustration graphisch bearbeitet. Das Bild zeigt das „Schepken Christi" vom Diakonenportal der Großen Kirche in Emden. Im Jahr 1660 ließen die Diakone der Fremdlingen Armen dieses Relief erstellen. Es erinnert daran, dass die Emder Gemeinde 1553/54 die Flüchtlinge aus London und den

Niederlanden aufnahm. Die Johannes a Lasco Bibliothek hat freundlicherweise das zugrundeliegende Foto zur Verfügung gestellt.

Besonders danke ich meinen Freundinnen und Freunden, die mich die ganze Zeit begleitet und das Zustandekommen der Arbeit in der einen oder anderen Weise gefördert haben. Unter vielen seien genannt: Ulrike Baum, Barbara Breuckmann, Dorothea Damrath, Thorsten Dietz, Joachim Greiling, Kirsten Hilker, Thomas Jeromin, Mary Louise Moffett, Katja Reuter, Tobias Sarx, Ines Thurau und Michael Weber.

Ohne die moralische und tatkräftige Unterstützung meiner Eltern und meiner Schwester wäre dieses Buch nicht entstanden. Ich danke ihnen, dass sie immer an mich geglaubt haben. Daher widme ich dieses Buch meinen Eltern, Christa und Klaus-Peter Becker.

Heidelberg, im Frühjahr 2007 Judith Becker

EINLEITUNG

Thema und Fragestellung

Was ist „reformiert"? Diese Frage beschäftigt die heutigen reformierten Kirchen, und mit variantenreichen Beiträgen von reformierten Kirchen aus verschiedenen Ländern versucht man, sich ihr anzunähern.[1] Dabei wird die Unterschiedlichkeit der „Reformierten" nur allzu deutlich. Ansätze und Methoden unterscheiden sich ebenso wie die Antworten. Lediglich länderspezifische Merkmale sind zu erkennen.

Die Vielfalt der reformierten Kirchen und die daraus resultierende Schwierigkeit, „reformiert" zu definieren, lässt sich bis ins 16. Jahrhundert zurückverfolgen. Die reformierte Konfessionsbildung des 16. Jahrhunderts wurde in den letzten Jahrzehnten in der kirchenhistorischen und vor allem der allgemeingeschichtlichen Forschung viel diskutiert. Zwischen dem Genfer Calvinismus, dem Reformiertentum Heidelberger Prägung, den Fremdengemeinden und den von ihnen beeinflussten niederrheinischen und Siegerländer/Wittgensteinschen Reformierten, den niederländischen oder französischen Gemeinden, dem Reformiertentum in Polen und Ungarn, den englischen Puritanern und Kongregationalisten wurde genau differenziert. Die Unterschiede zwischen diesen reformierten Kirchen sind heute weithin anerkannt.

Zumindest in der deutschsprachigen Forschung hat sich die Erkenntnis der Unterschiede auch im Wortgebrauch durchgesetzt: „Calvinistisch" wird nur noch selten synonym zu „reformiert" benutzt. Wiewohl Johannes Calvin seit seiner Rückkehr nach Genf 1541 zunehmend an Bedeutung gewann und ab der Mitte des 16. Jahrhunderts als führender reformierter Theologe angesehen werden kann, so gab es doch vor und neben ihm bedeutende Theologen, die ihre Spuren in den reformierten Kirchen hinterlassen haben.

Großen Einfluss auf Gemeindeordnung und -organisation der reformierten Kirchen hatte der aus Polen stammende Baron Johannes a Lasco (1499–1560). A Lasco war nach einer diplomatischen und

[1] Vgl. z.B. Alston/Welker (Hgg.), Reformed Identity; Krieg/Zangger-Derron (Hgg.), Die Reformierten; Link, Reformierte Identität.

katholisch-kirchlichen Karriere in Polen ab 1542 als Reformator tätig, zunächst als Superintendent in Ostfriesland, später als Superintendent der niederländischen und französischen Fremdengemeinde in London. Für diese Gemeinde verfasste er eine Kirchenordnung, die 1555 unter dem Titel *Forma ac ratio tota ecclesiastici Ministerii* gedruckt wurde.

Die *Forma ac ratio* zeichnet sich gerade in ekklesiologischer Hinsicht durch ihre „Reformiertheit" aus: An der Gemeindeleitung sind Älteste und Pastoren gleichberechtigt beteiligt, a Lasco geht sogar so weit, beide in einem Amt zusammenzufassen. Er nennt sie alle „seniores" und differenziert dann innerhalb dieses einen Amtes zwischen denen, die predigen, und denen, die vornehmlich die Kirchenzucht durchführen. Die Londoner Kirchenordnung ist die erste reformatorische Ordnung, die konsequent alle Ämter und Tätigkeiten in der Gemeinde begründet sieht. Auch Ansätze zu einem synodalen System zeigen sich in a Lascos Regelung: Pastoren und Älteste der verschiedenen Fremdengemeinden in London treffen sich regelmäßig, besprechen Probleme und üben untereinander Zucht.

Das Kirchenzuchtsystem in a Lascos *Forma ac ratio* ist biblisch begründet und organisatorisch ausgereift. Die Definition der Kirchenzucht als durch die *lex caritatis* bestimmte und in dem Verständnis der Gemeinde als Abendmahlsgemeinschaft gegründete gegenseitige Ermahnung und Erbauung unterbindet ihre Anwendung als Strafverfahren. Die Kirchenzucht spielt in a Lascos Gemeindekonzeption als Mittel zur Erlangung einer reinen Abendmahlsgemeinde eine herausragende Rolle. Im Abendmahl wird die Gemeinde – die immer als Gemeinschaft gedacht ist – zum mystischen Leib Christi. Deshalb ist die Reinheit der Abendmahlsgemeinde unerlässlich. Die rechtmäßige Durchführung der Kirchenzucht konstituiert diese Abendmahlsgemeinde. Konsequenterweise steht die Kirchenzucht im Zentrum von a Lascos Kirchenordnung für die Londoner Fremdengemeinde.

Die reformierten Fremdengemeinden trugen in der Zeit des sich bildenden Konfessionalismus durch ihr oft kompromissloses Insistieren auf ihrem Glauben und ihren Riten zur Scheidung der Konfessionen bei und waren so maßgeblich an der Herausbildung einer reformierten Konfession in Europa beteiligt. Sie passten sich der Gastgesellschaft, von der sie sprachlich und oft auch konfessionell geschieden waren, soweit nötig an und beharrten gleichzeitig soweit möglich auf konfessionellen Eigenheiten. Für die Merkmale, mit denen reformierte Gemeinden sich deutlich und nach außen sichtbar von ihrer meist lutherischen Umgebung unterschieden, boten diese Freiwilligengemeinden Beispiele par

excellence: das Abendmahl als Gemeinschaftsmahl, die Kirchenzucht und die presbyteriale (und, sobald sich Kirchen bildeten, auch synodale) Struktur der Gemeinden. In der fortwährenden erzwungenen Migration entstand ein Netzwerk von Gemeinden, die untereinander und mit den Gemeinden in der Heimat durch persönliche und zum Teil auch wirtschaftliche Beziehungen verbunden waren.

Dies macht die Fremdengemeinden zu einem bedeutenden Gegenstand der Konfessionsforschung. Als Freiwilligengemeinden lebten sie exemplarisch vor, wie reformiertes Gemeindeleben aussehen kann, und verbanden zugleich durch ihre Internationalität verschiedene theologische Einflüsse. An ihnen wird deutlich, wie vielfältige Ansätze in die reformierte Konfession eingingen.

In London wurde am 24. Juli 1550 eine niederländisch- und französischsprachige Fremdengemeinde gegründet, als König Edward VI. Johannes a Lasco und seinen Mitarbeitern die Gründungsurkunde für die Gemeinde überreichte. Die Londoner Fremdengemeinde – zunächst eine Gemeinde mit zwei Zweigen – übernahm bald Vorbildfunktion für Fremdengemeinden in anderen Städten wie für die Reformation der englischen Kirche insgesamt. Nach dem Thronwechsel 1553 wurden die ausländischen Protestanten jedoch aus London vertrieben, von 1554 an lebte der Großteil der ehemaligen Londoner Gemeinde in Emden. 1555 zogen einige der ehemaligen Londoner Gemeindeglieder nach Frankfurt, wo sie bis 1560 Asyl fanden. Ab 1562 konstituierte sich eine Fremdengemeinde in Frankenthal (Pfalz), in der sich viele ehemalige Gemeindeglieder aus London wiederfanden. Nach der Thronbesteigung Elisabeths I. 1558 kehrten einige Ausländer nach London zurück, 1560 wurden ihnen dort Gemeindebildung und Gottesdienstausübung erneut gestattet, diesmal in sprachlich getrennten Gemeinden.

Die Gemeinden in London und Emden entwickelten sich zu den einflussreichsten Fremdengemeinden des 16. Jahrhunderts. Die Niederländische Fremdengemeinde London und die Emder Gemeinde spielten jahrzehntelang die Rolle von „Mutterkirchen“ für die niederländische reformierte Kirche. Die Französische Fremdengemeinde London hielt enge Kontakte zu Genf und zur sich etablierenden französischen reformierten Kirche.

Die vorliegende Untersuchung analysiert Kirchenordnung und Kirchenzucht in den drei genannten Gemeinden, da sie am stärksten durch Johannes a Lasco geprägt waren. Sie erörtert dabei eine Frage, die bisher weder von Historikern noch von Theologen bearbeitet wurde:

die Frage nach dem Zusammenhang von Theologie und Gemeindeleben. Welche Bedeutung hatte eine theologische Konzeption für das Gemeindeleben? Wie wirkten sich theologische Unterschiede in der Praxis aus? Und welche Möglichkeiten der Einflussnahme auf die Theologie besaß die Gemeinde? Um diese Fragen zu beantworten, werden die ekklesiologischen Konzepte der genannten Gemeinden anhand von Kirchenordnungen, Katechismen und Kirchenratsprotokollen herausgearbeitet.[2]

Zugleich werden Charakteristika der verschiedenen reformierten Gemeinden sowie Tendenzen zu Vereinheitlichung und Ausbildung eines reformierten Selbstverständnisses aufgewiesen. Die Analyse wird zudem zeigen, welchen Veränderungen die Konzeption von Johannes a Lascos Ekklesiologie unterlag. Sie trägt so zur Erhellung der komplexen Entstehungsgeschichte der reformierten Konfession bei.

Quellen und Forschungsstand

Quellen

Die Untersuchung stützt sich auf zwei Quellengattungen: normative theologische Schriften sowie Kirchenratsprotokolle. Zu den normativen Schriften gehören in erster Linie die Kirchenordnungen. Aber auch Katechismen und Glaubensbekenntnisse, die die Gemeindeglieder rezitieren oder unterschreiben mussten, um in die Gemeinde aufgenommen zu werden, geben Auskunft über die Lehrgrundlage der Gemeinde. Neben diesen innerkirchlichen Schriften regelten Polizei- und Eheordnungen sowie weitere obrigkeitliche Erlasse das Leben der Gemeinden. Sie legten das Fundament für das Gemeindeleben.

Die Kirchenratsprotokolle beschreiben das Leben der Gemeinden. Hier sind alle wichtigen Vorfälle und Entscheidungen verzeichnet. Im 16. Jahrhundert dominierten in den Kirchenratsprotokollen Berichte

[2] Die ekklesiologische Konzeption, die anhand der Kirchenratsprotokolle ermittelt wird, muss selbstverständlich nicht die Konzeption der gesamten Gemeinde gewesen sein. Sie spiegelt vielmehr das Kirchenverständnis der Gemeindeleitung, des Kirchenrats. Welche ekklesiologischen Vorstellungen die einzelnen Gemeindeglieder hatten – ob sie welche hatten –, kann heute nicht mehr geklärt werden. Dazu fehlen die Quellen. Wenn in der folgenden Analyse von „der Emder Gemeinde“ oder „der Niederländischen Fremdengemeinde London“ die Rede ist, so bezeichnet der Begriff in erster Linie die Gemeindeleitung.

über Kirchenzuchtfälle. Doch sind die Protokolle nicht rein deskriptiv: Hier finden sich auch Kirchenratsentscheidungen, die das weitere Gemeindeleben regelten, sowie Änderungen oder Ergänzungen zur Kirchenordnung.

Die Quellen zur Lehrgrundlage der einzelnen Gemeinden werden jeweils im zweiten Kapitel der Gemeindeanalyse ausführlich dargestellt; hier sei lediglich auf die Quellen zu a Lascos Ekklesiologie eingegangen, da sie für alle Gemeinden relevant sind. Der größte Teil von a Lascos Werken wurde im 19. Jahrhundert durch Abraham Kuyper ediert.[3] In seiner Ausgabe finden sich auch alle ekklesiologischen Werke. An erster Stelle ist a Lascos Londoner Kirchenordnung, die *Forma ac ratio*, zu nennen.[4] Deren Hauptteil wurde in Emden gedruckt, die Einleitung und die letzten 56 Seiten in Frankfurt.[5] Der Druck erschien 1555. Ein Jahr zuvor schon hatte a Lascos Londoner Mitarbeiter Martin Micron eine niederländische Kurzfassung der Ordnung, *De christlicke ordinancien*, veröffentlicht. 1565 erschien eine deutsche Übersetzung von Microns *Ordinancien* in Heidelberg.[6]

Von a Lascos Ekklesiologie zeugen jedoch nicht nur die Kirchenordnung und die in ihr eingeschobenen theologischen Erörterungen, sondern auch Bekenntnisse und Katechismen. Allerdings ist zu beachten, dass diese vermutlich nicht von a Lasco allein verfasst wurden, sondern dass andere Prediger und Älteste daran mitarbeiteten. Auch wurden sie zum Teil vor der Veröffentlichung übersetzt. Wie groß der Einfluss

---

[3] Vgl. Kuyper, Joannis a Lasco Opera. Ein Abendmahlstraktat, den Kuyper trotz seiner Nachforschungen nicht hatte finden können (vgl. Kuyper, Einleitung, K I, LIII–LV), wurde im Jahr 2001 von Cornel A. Zwierlein ediert: Zwierlein, Abendmahlstraktat.

[4] Johannes a Lasco, Forma ac ratio tota ecclesiastici Ministerii, in peregrinorum, potissimum vero Germanorum Ecclesia: instituta Londini in Anglia, per Pientissimum Principem Angliae etc. Regem EDVARDVM, eius nominis Sextu: Anno post Christum natum 1550. Addito ad calcem libelli Priuilegio suae Maiestatis, Frankfurt: [Egenolff?]/[Emden: Ctematius], 1555, in: K II, 1–283.

[5] Vgl. Pettegree, Emden and the Dutch Revolt, 261.

[6] Marten Micron, De christlicke ordinancien der Nederlantscher ghemeinten te Londen (1554), hg. v. W.F. Dankbaar (KHSt 7), 's-Gravenhage 1956; Martin Micron, Kirchenordnung, wie die unter dem christlichen könig auß Engelland Edward dem VI. in der statt Londen in der niderlendischen gemeine Christi durch kön. majest. mandat geordnet und gehalten worden, mit der kirchendiener und eltesten bewilligung, durch herrn Johannes von Lasco, freiherren in Polen, superintendenten derselbigen kirchen in Engelland, in lateinischer sprach weitleuftiger beschrieben, aber durch Martinum Micronium in eine kurze summ verfasset und jetzund verdeutschet (Heidelberg: Johannes Mayer, 1565), hg. v. A. Sprengler-Ruppenthal, in: EKO 7/II, 1, Tübingen 1963, 552–667.

a Lascos auf die einzelnen Schriften war, ist nicht mehr genau festzustellen. Daher sind sie als Ergänzung zu der *Forma ac ratio*, auch als Ausgangspunkt für die Gemeindeanalysen, nicht jedoch als letztgültige Aussagen zu a Lascos Theologie anzusehen.

Schon während seiner Superintendentur in Emden verfasste a Lasco einen Katechismus, der in der Gemeinde einige Jahre in Gebrauch war. Er ist jedoch nur in der niederländischen Übersetzung überliefert, die Jan Utenhove 1551 für den niederländischen Zweig der Fremdengemeinde in London anfertigte.[7] In dieser Form war er in der Niederländischen Fremdengemeinde London lange in Gebrauch. Für die Emder Gemeinde wurde 1554 ein neuer Katechismus gedruckt. Wie weit a Lasco an seiner Ausarbeitung beteiligt war, ist umstritten.[8]

Wer der Londoner Gemeinde beitreten wollte, musste sich einer Glaubensprüfung unterziehen und ein Bekenntnis unterzeichnen. Der lateinische Text der Glaubensprüfung findet sich in der *Forma ac ratio*, eine nur geringfügig abweichende niederländische Fassung wurde 1553 erstmals gedruckt.[9] Daneben verfasste a Lasco ein Bekenntnis für die Londoner Fremdengemeinde, das sich durch seine Originalität in der Definition der *notae ecclesiae* auszeichnet.[10]

Sowohl aus der Emder als auch aus der Londoner Fremdengemeinde sind für die Zeit von a Lascos Wirksamkeit in den Gemeinden keine Kirchenratsprotokolle überliefert. Einzig aus seinen Briefen lassen sich einige Schlussfolgerungen ziehen. Auch die Briefe sind zum größten Teil bei Kuyper ediert.[11] Sie werden hier auszugsweise hinzugezogen. Von

---

[7] [Johannes a Lasco u.a.], De Catechismus, oft Kinder leere, diemen te Londen, inde Duytsche ghemeynte, is ghebruyckende, London: Steven Mijerdman, 1551, in: K II, 340–475.

[8] Vgl. Rauhaus, Katechismus. [Johannes a Lasco, Gellius Faber u.a.], Catechismus effte Kinderlehre, tho nütte der Jöget in Ostfriesslandt dorch de Deners des hilligen Godtlicken Wordes tho Embden, Emden: Gellius Ctematius, 1554, in: K II, 495–543.

[9] Kuyper gibt einen Druck von 1558 wieder: [Johannes a Lasco u.a.], Een korte ondersoeckinge des gheloofs, ouer de ghene die haer tot de Duydtsche Ghemeinte: die te Londen was, begheven wonden. Wtghestelt door de Dienaers der seluer, Emden: Gellius Ctematius, 1558, in: K II, 476–492.

[10] [Johannes a Lasco], Compendium doctrinae de vera unicaque Dei et Christi Ecclesia, eiusque fide et confessione pura: in qua Peregrinorum Ecclesia Londini instituta est, autoritate atque assensu Sacrae Maiestatis Regiae. Quem Deus Opt. Max. ad singulare Ecclesiae suae decus ornamentum ac defensionem (per gratiam suam) servet, gubernet et fortunet. Amen, London: Steven Mijerdman, 1551, in: K II, 285–339.

[11] Für eine Aufstellung von a Lascos Korrespondenz einschließlich der Hinweise, welche Briefe verschollen sind, vgl. Jürgens, A Lasco in Ostfriesland, 352–375.

Ekklesiologie und Kirchenzucht in den Gemeinden geben sie lediglich ein fragmentarisches Bild.

Ab 1557 sind die Kirchenratsprotokolle der Emder Gemeinde vollständig überliefert. Heinz Schilling und Klaus-Dieter Schreiber haben die Protokolle bis 1620 ediert.[12] Bei den Kirchenratsprotokollen der Niederländischen Fremdengemeinde London weist die Überlieferung dagegen große Lücken auf. Die einzigen erhaltenen Bände aus dem 16. Jahrhundert umfassen die Jahre 1560 bis 1563 und 1569 bis 1585. Auch sie sind vollständig ediert.[13] Zudem sind der Edition des ersten Zeitraums als Teile B und C Zusammenstellungen über die Streitfälle Adrian Hamstede und Justus Velsius beigegeben. Der kurze Teil D, die Kirchenratsprotokolle von Mitte August bis Anfang September 1563, spiegelt den Kampf der Gemeindeleiter gegen die Pest. Dieser Teil der Protokolle ist deshalb bedeutsam, weil hier erstmals Niederländisch zur vorherrschenden Sprache der Protokolle wird. Die ersten Jahre waren größtenteils auf Latein protokolliert. Als Beilage bietet die Edition Mitgliederlisten von 1550, 1551, 1559–1561 sowie das Taufregister von 1563 bis 1567.

Die Kirchenratsprotokolle der Französischen Fremdengemeinde London sind von 1560 bis ins 17. Jahrhundert hinein überliefert. Sie weisen nur wenige Lücken auf. Die Auseinandersetzungen um den Prediger Pierre Alexandre waren in einem separaten Buch verzeichnet, das heute verschollen ist. So bricht der erste Protokollband im September 1561 ab; die Aufzeichnungen werden erst im April 1564 weitergeführt. Der Band enthält die Protokolle bis Dezember 1565. Dieser Protokollband ist ebenso wie der zweite Band der Kirchenratsprotokolle, der die Jahre 1571 bis 1578 umfasst, ediert.[14] Die beiden Editionen bieten

---

[12] Heinz Schilling/Klaus-Dieter Schreiber (Hgg.), Die Kirchenratsprotokolle der reformierten Gemeinde Emden 1557–1620 (Städteforschung Reihe C: Quellen 3), 2 Bde., Köln u.a. 1989/1992.

[13] Aart Aarnout van Schelven (Hg.), Kerkeraads-Protokollen der Nederduitsche Vluchtelingen-Kerk te Londen 1560–1563 (Werken uitgegeven door het Historisch Genootschap, Derde Serie 43), Amsterdam 1921; A.J. Jelsma/O. Boersma (Hgg.), Acta van het consistorie van de Nederlandse gemeente te Londen 1569–1585 (RGP Kleine Serie 76), 's-Gravenhage 1993.

[14] Elsie Johnston (Hg.), Actes du consistoire de l'Église française de Threadneedle Street, Londres, vol. 1, 1560–1565 (PHSL Quarto Series 2), Frome 1937. Einzig bei Angaben aus diesem Protokollband gibt die vorliegende Untersuchung Seitenzahlen, da es sonst schwer möglich ist, die entsprechenden Einträge zu finden. Anne M. Oakley (Hg.), Actes du consistoire de l'Église française de Threadneedle Street, Londres, vol. 2, 1571–1577 (PHSL Quarto Series 48), London 1969.

jedoch nur den geringeren Teil der Protokolle aus der Französischen Fremdengemeinde London. Für die Zeit ab 1578 sind die Protokollbücher vollständig überliefert. Sie werden im Archiv der Französischen Gemeinde London aufbewahrt. Band drei enthält die Protokolle von 1579 bis 1588, Band vier 1589 bis 1615.[15]

Die weiteren benutzten Kirchenordnungen und Katechismen, die im Rahmen der Einzeluntersuchungen vorgestellt werden, lassen sich nicht unmittelbar auf a Lasco zurückführen. Sie liegen teils als Manuskripte, teils als alte Drucke und teils in modernen Editionen vor. Die Manuskripte und Drucke sind bis auf eine Ausnahme entweder im Archiv der Eglise Protestante Française de Londres, Soho Square, oder in der British Library in London zu finden.[16] Weiteres Archivmaterial befindet sich im Archiv der Großen Kirche Emden (heute in der Johannes a Lasco Bibliothek), dem Emder Stadtarchiv und der Guildhall Library London.[17]

Forschungsstand

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts verfassten niederländische und französische Theologen Überblicksarbeiten zu den Flüchtlingsgemeinden. Parallel dazu wurden die Werke Johannes a Lascos ediert. Desgleichen begann man mit der Edition der Kirchenratsprotokolle

---

[15] Eglise Protestante Française de Londres, Actes de l'an 1578 [= 1579] à 1588, Archives de l'Eglise Protestante Française de Londres, MS 3; Eglise Protestante Française de Londres, Actes de l'an 1589 à 1615, Archives de l'Eglise Protestante Française de Londres, MS 4.

[16] Bei der Ausnahme handelt es sich um den Erstdruck von Microns Kleinem Katechismus. Er befindet sich in der Universitätsbibliothek Amsterdam: Marten Micron, De cleyne Catechismus, oft Kinder leere, der Duytscher Ghemeynte, die te Londen is, London: Nicolaes vanden Berghe, 1552, 8° (UB Amsterdam: H 17 B : 15 b).

[17] Die Akten der Großen Kirche Emden wurden im 18. Jahrhundert durch Scipio Nellner, 1763–1794 Archivar des Stadtarchivs, sortiert. Daher trägt die Klassifikation seinen Namen. Zum Teil sind mehr als hundert Dokumente zu einer Akte zusammengefasst (z.B. Nellner 320A). Die Guildhall Library bietet u.a. eine hier nur kursorisch ausgewertete Sammlung von handschriftlichen Schuldbekenntnissen aus der Niederländischen Fremdengemeinde London. Die in Cambridge aufbewahrten Akten sowie heute verschollene Dokumente sind bei Hessels ediert: Johannes H. Hessels, Ecclesiae Londino-Batavae Archivum, tomus secundus: Epistulae et tractatus cum Reformationis tum Ecclesiae Londino-Batavae historiam illustrantes (1544–1622), Canterbury 1889; ders., Ecclesiae Londino-Batavae Archivum, tomi tertii pars prima (paginae 1–1504, a.d. 1523–16 Jun. 1631). Epistulae et tractatus cum Reformationis tum Ecclesiae Londino-Batavae historiam illustrantes, Canterbury 1897.

aus London.[18] In den letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts fanden die Fremdengemeinden das Interesse der sozialgeschichtlich ausgerichteten wie auch der kirchengeschichtlich orientierten historischen Forschung. Ihre Existenz im Zeitalter von Konfessionalisierung und Sozialdisziplinierung wurde in verschiedener Hinsicht untersucht.[19] Einerseits bildeten sie in den Gaststädten eine religiöse, ethnische und sprachliche Minderheit, andererseits gehörten einige ihrer Mitglieder der wirtschaftlich führenden Schicht an und hatten als solche Einfluss auf die Ausbreitung neuer Techniken und des Handels in Europa. Heinz Schilling verwies besonders auf die Korrelation von wirtschaftlichen, politischen und religiösen Faktoren als ausschlaggebend für das Bestehen der Fremdengemeinden.[20] Ihre starke Betonung der Kirchenzucht und deren konsequente Durchführung, die durch die Organisation der Fremdengemeinden als Freiwilligkeitskirchen möglich war, wurden als Grundsteine für die Sozialdisziplinierung angesehen.

Die kirchenhistorischen Forschungen thematisierten zunächst die Herausbildung reformierter Bekenntnisse.[21] Obgleich die Bedeutung der Fremdengemeinden für den internationalen reformierten Protestantismus von der allgemeinhistorischen Forschung hervorgehoben wurde, gibt es nur eine Untersuchung zu ihrer Theologie, und die beschränkt sich auf die Fremdengemeinden im Rheinland bis zu Calvins Tod: Philippe Denis analysierte die Theologie der frühen Fremdengemeinden, ihr Gottesbild und ihre Ekklesiologie.[22]

Die Emder Gemeinde ist – angeregt durch Untersuchungen von Heinz Schilling und Andrew Pettegree – in den letzten Jahrzehnten ins Zentrum des wissenschaftlichen Interesses gerückt.[23] Zuvor hatten

---

[18] Vgl. van Schelven, Vluchtelingenkerken; Schickler, Eglises du refuge.

[19] Vgl. z.B. Eßer, Niederländische Exulanten; Magen, Canterbury. Die neueste Dissertation zu einer Fremdengemeinde stammt von Jesse Spohnholz und befasst sich mit der Gemeinde in Wesel: Spohnholz, Strangers and Neighbors. Hier bes. auch zur Auseinandersetzung der reformierten Glaubensflüchtlinge mit der lutherischen Stadtgemeinde.

[20] Vgl. Schilling, Niederländische Exulanten.

[21] Vgl. bes. die Arbeiten von Goeters u. Weerda, z.B. Goeters, Genesis u. Weerda, Entstehung, zu unserem Thema auch Rohls, Bekenntnisbildung.

[22] Vgl. Denis, Pays Rhénans. Denis' Methode, im ersten Teil die historische Entwicklung der einzelnen Gemeinden vorzustellen, im zweiten, theologischen, die Gemeinden zusammenzufassen und daraus allgemeine Schlüsse zu ziehen, ist allerdings zu hinterfragen. Zumindest besteht die Gefahr, durch den für die Verallgemeinerung erforderlichen hohen Abstraktionsgrad den einzelnen Gemeinden nicht gerecht zu werden.

[23] Vgl. z.B. Pettegree, Emden and the Dutch Revolt; ders., Calvinists and Anabaptists; Schilling, Niederländische Exulanten; ders., Reformation und Bürgerfreiheit;

sich schon Jan Remmers Weerda mit der kirchlichen Formierung der Gemeinde und Anneliese Sprengler-Ruppenthal mit der Kirchenrechtsbildung beschäftigt.[24] Eine umfassende Untersuchung zur Armenfürsorge in Emden hat Timothy G. Fehler in mehreren Veröffentlichungen vorgelegt.[25]

Eine fundierte theologische Analyse von Emder Kirchenrat und Gemeinde bietet einzig Weerda. Auf seine Forschungen kann zu einem großen Teil aufgebaut werden, auch wenn Korrekturen zu einzelnen Fragen notwendig sind. Doch geht seine Arbeit sehr stark auf die kirchlichen Institutionen ein und versucht, von dort aus die Lehre von der Kirche als Institution herauszuarbeiten. Weerda behandelt die Kirchenzucht nur gleichsam am Rande und das Abendmahl gar nicht. Einen Vergleich mit den ekklesiologischen Konzeptionen anderer zeitgenössischer Gemeinden, der die Einordnung der Emder Gemeinde in die Entwicklungsgeschichte des reformierten Protestantismus erlaubt, unternimmt er nicht.

Grundlegend für die Behandlung der Londoner Fremdengemeinden ist Andrew Pettegrees Studie *Foreign Protestant Communities in Sixteenth-Century London*.[26] Hieran sowie an die Arbeit von Ole Peter Grell[27] schlossen sich Untersuchungen zu Einzelfragen der Gemeinden an.[28]

DERS., Reformierte Kirchenzucht; DERS., Sündenzucht; DERS., „Emder Revolution". Als neuere Untersuchungen vgl. z.B. JÜRGENS, Sozialregulierung u. FEHLER, Poor Relief. Grochowina unternimmt es ausdrücklich, Schillings Konfessionalisierungsthese anhand einer mikrohistorischen Studie zu Ostfriesland zu überprüfen (vgl. GROCHOWINA, Indifferenz und Dissens, 15f.).

[24] Vgl. WEERDA, Kirchenrat (in dieser postumen Veröffentlichung sind Weerdas Dissertation und Habilitation zusammengefasst); DERS., Entstehung; DERS., Ostfriesisches Experiment; SPRENGLER-RUPPENTHAL, Kirchenrechtsbildung in Ostfriesland; DIES., Unionsversuch. Die lokalhistorische Forschung wurde zu einem großen Teil von Menno Smid, Bernd Kappelhoff und Marion Weber gespeist (vgl. vor allem SMID, Kirchengeschichte; KAPPELHOFF, Reformation in Emden I; DERS., Reformation in Emden II; WEBER, Emden I; DIES., Emden II).

[25] Vgl. FEHLER, Poor relief; DERS., Social welfare; DERS., Armenfürsorge. Fehler untersucht Funktionsweise wie theologische und vor allem soziale Zielsetzung der Armenfürsorge. Hier findet sich auch eine umfassende Beschreibung der Entwicklung und Bedeutung der verschiedenen Institutionen zur Armenfürsorge.

[26] Vgl. PETTEGREE, Foreign Protestant Communities.

[27] Vgl. GRELL, Calvinist Exiles.

[28] Pettegree selbst ließ seiner Dissertation noch einige kleinere Untersuchungen folgen. In unserem Zusammenhang sind von besonderer Bedeutung: PETTEGREE, London Exile Community, zur Bedeutung der Londoner Fremdengemeinde während ihres Exils; PETTEGREE, French and Walloon Communities. Hier stellt er den Unterschied zwischen niederländischer und französischer Fremdengemeinde in London heraus und hebt die Beziehung der französischen Gemeinde zu Calvins Genf hervor. Seine Forschungen zum Marianischen Exil und darin zu den Glaubensflüchtlingen veröffentlichte Pettegree

Dadurch ist die ereignisgeschichtliche Seite der Londoner Gemeinden weitgehend untersucht, ebenso wie ihre soziale Stellung. Kleinere Arbeiten über verschiedene führende Persönlichkeiten der Gemeinden stammen hauptsächlich aus dem 19. und frühen 20. Jahrhundert und können Ausgangspunkte für neuere Untersuchungen bieten.[29] Die Verbindungen zur englischen Politik und der Einfluss der Fremdengemeinden auf die englische Reformation, insbesondere auf die Bildung des Puritanismus, wurden in den letzten Jahren vor allem von britischer Seite eingehend analysiert.[30] Als jüngste sozialhistorische Untersuchung zur Französischen Fremdengemeinde London ist die Dissertation von Charles G. Littleton zu erwähnen, die sich auf eine Auswertung der Kirchenratsprotokolle stützt und nach der Bedeutung des Fremdseins der Ausländer, ihrer Identitätsbildung und der Rolle der Kirche in diesem Prozess fragt. Er betont die Abhängigkeit der Gemeinde von Genf.[31] Zur Niederländischen Fremdengemeinde London liegt keine neuere Einzeluntersuchung vor.

---

kürzlich in einer Mischung aus Sammelband und Monographie: Pettegree, Marian Protestantism. Auch Denis hat mehrere Arbeiten zu London verfasst: Denis, Eglises d'étrangers, ist seine Thèse de Licence und für die Erforschung der Französischen Fremdengemeinde London von großer Bedeutung, auch wenn nicht alle Thesen mitgetragen werden können. Am problematischsten ist hier wie in seiner Monographie die Beschränkung des Untersuchungszeitraums auf die Lebenszeit Calvins mit der vorausgehenden These, Calvin habe fundamentalen Einfluss auf die Gemeinde gehabt und mit seinem Tod sei die Gemeindebildung abgeschlossen gewesen. Vgl. ferner Denis, Alexandre (dort auch eine Edition zum Kirchenzuchtstreit in der Französischen Fremdengemeinde London) u Denis, Discipline. Weitere historische Überblicke geben: Lindeboom, History u. Woudstra, Vreemdelingen-Gemeente. Eine Kurzdarstellung aus dem 19. Jahrhundert ist Munting, Berigt.

[29] Vgl. Gerretsen, Micronius; Pijper, Utenhove; Ruys, Dathenus; Camerlynck, Dathenus; van Schelven, Dathenus. Leaver, Goostly Psalms, bringt eine Untersuchung zu Utenhoves liturgischen Werken. Als neueste Forschungen zu Utenhoves Psalter vgl. Beelen, Als een kindt u. Lenselink, Psalmberijmingen. Zu Persönlichkeiten aus der Französischen Fremdengemeinde London liegen zwei sehr knappe Aufsätze vor: Olson, Des Gallars; sowie Denis, Alexandre. Vgl. als hilfreiche Untersuchung zur Niederländischen Fremdengemeinde auch die Darstellung herausgehobener Diakone bei Sprengler-Ruppenthal, Befugnisse der Diakonen.

[30] Vgl. als grundlegende Untersuchung Collinson, Elizabethan Puritans; daneben ders., Europe in Britain; ders., England and International Calvinism; Pettegree, Marian Protestantism; MacCulloch, Jan Laski; sowie den Sammelband Vigne/Littleton (Hgg.), From Strangers to Citizens.

[31] Auf dem Gebiet der Kirchenzucht ist die These allerdings zu hinterfragen, da Littleton gerade an diesen Stellen seiner ansonsten sehr genauen Untersuchung weder Beispiele noch Beweise bringt. Littleton misst den personellen Verquickungen der Französischen Fremdengemeinde mit Genf, die er deutlich herausarbeitet, entscheidenden Wert bei (vgl. Littleton, Threadneedle Street). Zur Kirchenzucht vgl. auch ders., Ecclesiastical Discipline.

Eine Erforschung der Theologie der Londoner Fremdengemeinden steht ebenso aus wie eine Untersuchung zur Bedeutung der *Forma ac ratio* für die Londoner Gemeinden.[32] Es ist nicht einmal abschließend geklärt, welche Kirchenordnung in der ersten Londoner Fremdengemeinde Gültigkeit besaß. Wurde früher häufig Willem Dankbaars Behauptung zitiert, die ursprüngliche Fassung der Kirchenordnung seien Microns *Ordinancien*, und bei a Lascos *Forma ac ratio* handele es sich um eine rein für die Veröffentlichung geschriebene längere, theologisierte Form der *Ordinancien*,[33] so nehmen neuere Veröffentlichungen die *Forma ac ratio* als die Londoner Kirchenordnung an. Die *Ordinancien* gelten dann als ihre in der Übersetzung gekürzte und so leichter verständlich gemachte Fassung. Ein eingehender Vergleich der beiden Kirchenordnungen zur Klärung der Frage fehlt noch.[34]

Die Kirchenordnungen, die ältesten Quellen für die Neugestaltung der evangelischen Kirche, wurden als Forschungsthema in der Kirchen- und Theologiegeschichtsschreibung lange Zeit stiefmütterlich behandelt. Nach ersten Ansätzen durch Aemilius L. Richter[35] begann erst Emil Sehling Anfang des 20. Jahrhunderts mit einer umfassenden Edition der wichtigsten deutschen Kirchenordnungen die Grundlage für eine systematische Erforschung dieser Quellen zu schaffen. Für den reformierten Bereich in Deutschland ist Paul Münchs 1978 veröffentlichte Studie *Zucht und Ordnung* hervorzuheben. Münch will zeigen, dass die Kirchenordnungen die „religiös-kirchliche Seite [des] Sozialdisziplinierungsprozesses“ darstellten.[36]

---

[32] Daran hat auch die jüngste Arbeit nichts Grundlegendes geändert: In seiner 2004 in St. Andrews eingereichten Dissertation weitet Michael Springer zwar den Blick auf die europäische Bedeutung der *Forma ac ratio*, doch trifft er zur Londoner Gemeinde nur relativ allgemeine Aussagen (vgl. Springer, Church Building).

[33] Vgl. Dankbaar (Hg.), Marten Micron, 11f.; Sprengler-Ruppenthal in EKO 7/II, 1, 572.

[34] Zur Vorbereitung der vorliegenden Untersuchung wurde ein solcher Vergleich unternommen, der hier jedoch nicht in Ausführlichkeit wiedergegeben werden kann. Er lässt vermuten, dass Micron die *Ordinancien* nicht nur allgemein für den Druck überarbeitete, sondern sie der Norder Situation anpasste. Zum Zeitpunkt der Drucklegung war er Pfarrer in Norden.

[35] Vgl. Richter, Die evangelischen Kirchenordnungen.

[36] Münch, Zucht und Ordnung, 12. Allerdings berücksichtigt Münch bei seiner grundlegenden Untersuchung nicht die Kirchenverfassungen der reformierten Fremdengemeinden, die in den entsprechenden Regionen ansässig waren. Nur einmal wird a Lasco erwähnt und dort ohne Einschränkung von Calvin hergeleitet: „A Lasco und Zepper haben sich Calvins Forderungen voll zu eigen gemacht“ (ebd., 6).

In den letzten fünfzehn Jahren wurden verstärkt Kirchenordnungen einzelner Länder und Regionen untersucht.[37] Bei der Analyse der französischen Kirchenordnungen Anfang der 1990er Jahre wurde beiläufig auch die Frage nach dem Einfluss der Fremdengemeinden aufgeworfen, jedoch nicht beantwortet, da dazu eine eigene Untersuchung vonnöten wäre.[38] Auch zu Emden und Ostfriesland ist seit der Schrift Jan Remmers Weerdas eine neuere Arbeit entstanden: Friedrich Weber schrieb über die verschiedenen Einflüsse sowohl theologischer als auch politischer Art auf die Kirchenrechtsbildung in Ostfriesland.[39]

Mit der Londoner Kirchenverfassung und insbesondere mit a Lascos Kirchenordnung beschäftigten sich Anneliese Sprengler-Ruppenthal, Ulrich Falkenroth und Otto Naunin.[40] Sprengler-Ruppenthals Untersuchung zu *Mysterium und Riten nach der Londoner Kirchenordnung* kann immer noch als grundlegende Arbeit zur *Forma ac ratio* gelten. Hier wird die Bedeutung der *communio corporis Christi* deutlich herausgearbeitet. Allerdings handelt es sich um eine Habilitationsschrift mit kirchenrechtlicher Perspektive. Eine Einordnung in theologische Strömungen der Zeit fehlt. Betont Weerda für Emden Ämter und Institutionen, so stützt sich Sprengler-Ruppenthal zu London auf die Sakramente. Die Ekklesiologie als ganze behandeln beide nicht. Falkenroth dagegen beschäftigt sich eingehend mit a Lascos Ekklesiologie. Die Problematik seiner ansonsten

---

[37] Vgl. als Überblickswerk zur Theologie norddeutscher lutherischer Kirchenordnungen Jaynes, Ordo et libertas, der die lutherischen Kirchenordnungen – wie Weber die reformierten (s.u.) – im Spannungsfeld von Ordnung und Freiheit verortet, allerdings genauer als jener analysiert.

[38] Vgl. Sunshine, French Protestantism, 193f. Sunshines Dissertation ist inzwischen in überarbeiteter Form veröffentlicht. In dem Buch arbeitet er heraus, dass die französischen Kirchen als erste das synodale System entwickelten (vgl. Sunshine, Reforming French Protestantism). Auf die Bedeutung von a Lascos Ansätzen eines synodalen Systems im Coetus geht Sunshine nicht ein. Kurz erwähnt auch Michel Reulos a Lascos Kirchenordnungen in seinen Ausführungen zur französischen Synode von 1559: Reulos, Organisation, 11. Überlegungen zum Einfluss der Fremdengemeinden auf die pfälzische Liturgie stellt Deborah Rahn Clemens an: Clemens, Foundations, 127–132. Direkte Beziehungen sieht sie jedoch nicht.

[39] Vgl. Weber, Sendrecht. Weber geht von der zweiten These der Barmer Theologischen Erklärung aus und will zeigen, dass auch die Emder Gemeinde im 16. Jahrhundert zunächst der „Dialektik von Freiheit und Ordnung" (386) folgte. Die Verfestigung der Zucht in verbindlichen Ordnungen erklärt er damit, dass „die Dialektik von Freiheit und Ordnung aufgelöst" wurde (387). Die Arbeit spricht zwar viele Themen an, ist aber wenig systematisch konzipiert und bleibt vielfach an der Oberfläche.

[40] Vgl. Sprengler-Ruppenthal, Mysterium und Riten; Falkenroth, Gestalt und Wesen; Naunin, Kirchenordnungen. Falkenroth wie Sprengler-Ruppenthal arbeiteten die Bedeutung der *communio corporis Christi* für a Lascos Ekklesiologie heraus und schufen damit je auf ihre Weise grundlegende Arbeiten zu a Lascos Theologie.

gründlich gearbeiteten Dissertation liegt darin, dass er a Lasco von Zwingli her deutet und somit die theologische Richtung seiner Ergebnisse von Anfang an vorgegeben ist. Naunin stellt Calvins Bedeutung für a Lasco heraus. Eine Dissertation von 2004 befasst sich ausdrücklich mit der Beziehung zwischen a Lascos *Forma ac ratio* und späteren reformierten Kirchenordnungen. Michael Springer sucht Einzigartigkeit wie herausragende Bedeutung der *Forma ac ratio* zu erweisen.[41]

Bei der Analyse von Kirchenordnungen stehen in der Forschung sehr unterschiedliche Aspekte im Vordergrund. So betont eine Strömung in der wissenschaftlichen Diskussion den rechtlichen Charakter der Kirchenordnungen und erforscht die Beziehung zwischen Theologie und Jurisprudenz, eine andere setzt den Akzent bei der Verfestigung der kirchlichen Hierarchie.[42]

In den letzten Jahrzehnten hat sich die sozialhistorische Forschung der Analyse der Kirchenratsprotokolle angenommen. Vor allem die Kirchenzucht als Hauptgegenstand der Arbeit der Kirchenräte wurde in zahlreichen Studien untersucht. Diese reichen von quantitativen Auswertungen zur Häufigkeit bestimmter Vorgänge über Untersuchungen zu einzelnen Problemkreisen oder beispielhaften und signifikanten Einzelfällen bis hin zu Längsschnittbeobachtungen über die Entwicklung der Behandlung von Kirchenzucht, die in Beziehung zur allgemeinen politischen und theologischen Entwicklung der Gemeinde gesetzt wird. Der Natur der Quellen und der Divergenz zwischen den Einzelgemeinden entsprechend konzentrieren sich die meisten Untersuchungen auf einzelne Städte beziehungsweise Gebiete. An erster Stelle steht dabei der Genfer Kirchenrat. Dies spiegelt sowohl die ausgesprochen gute Quellenlage als auch seine Bedeutung für die anderen reformatorischen Kirchen. Einige Untersuchungen zu Problemfällen, die den Kirchenrat über Monate oder gar Jahre beschäftigten, zeigen die Arbeitsmethoden des Kirchenrats wie seine Absichten bei der Ausübung der Kirchenzucht.[43]

---

[41] Vgl. Springer, Church Building, 3. Die Stärke von Springers Arbeit liegt darin, die *Forma ac ratio* in den Kontext der evangelischen Kirchenrechtsbildung einzuordnen und die Wirkung der *Forma ac ratio* in Polen, Schottland und Frankreich zu untersuchen. Doch verfälschen sachliche Fehler wie Ortsverwechslungen (Amsterdam und Antwerpen) und Verwechslungen von Personen (Valérand Poullain [Superintendent der Fremdengemeinde in Glastonbury] und François Perrussel [Pfarrer der Fremdengemeinde in London]) manche Ergebnisse.

[42] Vgl. zur ersten Richtung z.B. Maurer, Die Kirche und ihr Recht u. Strohm, Ius divinum; zur zweiten vgl. Münch, Zucht und Ordnung.

[43] Vgl. z.B. die Beschreibungen Kingdons in: Kingdon, Adultery and Divorce, 31–70, 143–164; ders., The First Calvinist Divorce; ders., Control of Morals.

In der Anfangsphase der Analyse von Kirchenratsprotokollen entstanden viele Arbeiten, die die Kirchenzuchtfälle kategorisierten und quantifizierten. Vergleiche zwischen Stadt und Land wurden angestellt, die Unterschiede in der Behandlung von Frauen und Männern untersucht.[44] Neuerdings wird die Kategorisierung zumeist kritischer gesehen. Thomas Lambert argumentierte für eine qualitative statt einer quantitativen Auswertung der Kirchenratsprotokolle.[45] Judith Pollmann wies nach, dass die Protokolle nicht immer zuverlässig die gemeindliche Wirklichkeit widergeben.[46]

Eine grundlegende Darstellung von Johannes a Lascos Biographie bis 1549 bietet unter ereignisgeschichtlichen Gesichtspunkten Henning P. Jürgens' Arbeit *A Lasco in Ostfriesland*, die auch Jugend und Werdegang des Reformators umfassend beschreibt.[47] Hier werden nicht nur die älteren Biographien von Dalton und Bartels ergänzt, sondern auch schiefe Thesen – auch der neueren a Lasco-Forschung – korrigiert.[48] Eine theologische Biographie bietet Jürgens allerdings nicht.[49]

---

[44] Vgl. bes. MENTZER (Hg.), Sin and the Calvinists. Dort zeigt PARKER, Kirk by Law Established, am Beispiel von St. Andrews einen der seltenen Fälle auf, in denen Sexualdelikte die Verhandlungen des Kirchenrats dominierten. Die Veränderungen von Moral und Sitte beschreibt im selben Band SCHILLING, Reform and Supervision of Family Life. Zum Umgang mit Frauen vgl. z.B. WATT, Women and the Consistory; zum Vergleich zwischen Stadt und Land MENTZER, Marking the Taboo; DERS., Le Consistoire; MONTER, The Consistory. Für einen Überblick über die neueren Ergebnisse der Kirchenprotokoll- und Kirchenzuchtforschung vgl. auch BENEDICT, Christ's Churches Purely Reformed, 460–489.

[45] Vgl. LAMBERT, Preaching, Praying and Policing, 23–28. Zum Widerstand der katholischen Bevölkerungsteile in Genf vgl. außerdem DERS., Cette loi ne durera guère u. DERS., Lampe du fidèle.

[46] Vgl. POLLMANN, Off the Record. Dass die Protokolle die Gemeindewirklichkeit unverfälscht darstellen, wird inzwischen auch kaum noch angenommen. Dennoch scheint Pollmann mit dem Tagebuch des Ältesten auf einen Extremfall gestoßen zu sein. In den Kirchenratsprotokollen der Niederländischen wie der Französischen Fremdengemeinde London sind zu einigen Wochen parallele Protokolle aufbewahrt. Die Einträge stimmen weitgehend überein.

[47] Vgl. JÜRGENS, A Lasco in Ostfriesland.

[48] Zur älteren a Lasco-Forschung vgl. insbes. DALTON, A Lasco; DERS., Geschichte; DERS., Lasciana; BARTELS, A Lasco; BARTEL, Laski.

[49] Zur Theologie vgl. SPRENGLER-RUPPENTHAL, Mysterium und Riten; FALKENROTH, Gestalt und Wesen. Um a Lascos Abendmahlslehre stritten sich Theologen Anfang des 20. Jahrhunderts: NAUNIN, Laski-Kontroverse; KRUSKE, Sakramentsstreit; HEIN, Sakramentslehre. Naunin bemühte sich, a Lasco als Ireniker darzustellen – ein Anliegen, das bis heute nachwirkt (vgl. einige der Beiträge in dem Tagungsband STROHM [Hg.], Johannes a Lasco).

Einige amerikanische Doktorarbeiten befassen sich ebenfalls mit a Lasco. Herauszuheben ist Harold Ogden J. Browns nicht veröffentlichte, nur schwer zugängliche und daher wenig rezipierte Dissertation *John Laski: A Theological Biography*.[50] In einem ersten biographischen Teil geht Brown nicht wesentlich über die ältere Literatur hinaus, doch der zweite, theologische, Teil ist originell. Brown betont den Realitätssinn des polnischen Reformators.[51] Dirk W. Rodgers veröffentlichte seine Dissertation zu *John à Lasco in England*, die verschiedene Themen anspricht und dadurch einen guten Überblick auch über noch offene Fragen gewährt, Forschungsanstöße gibt, aber nicht genau analysiert und daher an vielen Stellen auf Vermutungen basiert.[52]

Anlässlich des fünfhundertsten Geburtstags a Lascos fand eine intensive Auseinandersetzung mit Biographie und Theologie des Reformators sowohl in Deutschland als auch in Polen statt.[53] Dem sind einige neue Einsichten sowie die Edition eines Abendmahlstraktats von a Lasco zu verdanken.[54] Die Beziehungen a Lascos zu Oekolampad, Bucer, Calvin und Hardenberg werden hier ansatzweise herausgearbeitet, der Reformator in die europäische Geistesgeschichte eingeordnet sowie Aspekte zum Profil seiner Theologie hervorgehoben.[55] Über die a Lasco-Tagungen

---

[50] Vgl. Brown, Laski.

[51] Vgl. z.B. ebd., 303. Auch hier eine Wirkung von Naunins Überzeugungskraft. Heute müsste das wohl differenzierter gesehen werden. Schon zu seiner Zeit in Ostfriesland verteidigte a Lasco seine Grundprinzipien, später ließ er sich für seine Überzeugungen mehrfach vertreiben. Vgl. Jürgens, A Lasco in Ostfriesland, 345–348. Dort wird das von a Lasco mehrfach zitierte Motto „usque ad aras" als hermeneutischer Schlüssel für a Lascos Tätigkeit in Ostfriesland herausgearbeitet.

[52] Vgl. Rodgers, John à Lasco. Eine weitere amerikanische Doktorarbeit wurde von Timothy M. McAlhaney am Southwestern Baptist Theological Seminary unter dem Titel *The Influence of the Continental Reformers Bucer, Vermigli and Laski upon Cranmer and the Via Media of the English Reformation* eingereicht. Da der Autor jedoch keine andere Sprache als Englisch zu lesen scheint, während keines von a Lascos Werken ins Englische übersetzt ist, bietet die Arbeit keine neuen Einsichten.

[53] In Warschau wie in Emden befassten sich wissenschaftliche Tagungen mit a Lascos Werk. Die Tagungsbeiträge sind in Sammelbänden herausgebracht: Strohm (Hg.), Johannes a Lasco u. Kriegseisen/Salwa (Hgg.), Jan Łaski.

[54] Vgl. Zwierlein, Abendmahlstraktat.

[55] Vgl. Zwierlein, Erasmianer; van 't Spijker, Reformationsversuch; Busch, Ekklesiologie; Janse, A Lasco und Hardenberg; zur (Geistes)geschichte vgl. Schilling, A Lasco und Ostfriesland; Mout, Erasmianischer Humanismus; Rohls, Bekenntnisbildung; Gündisch, Transsilvanische Kontakte; zur Theologie vgl. Strohm, Kirchenzucht und Ethik; Jürgens, Auctoritas Dei; zu Wirkung und Einfluss a Lascos vgl. Visser, A Lasco wedder uns; MacCulloch, Jan Laski; sowie Vree, Kuyper. Mallek, Geschichtsschreibung, gibt einen Überblick über die polnische a Lasco-Historiographie.

hinaus sind einige neuere Arbeiten entstanden, die unser Wissen über den Reformator erweitern.[56] Eine umfassende Darstellung von a Lascos Theologie, die ihn als eigenständigen Theologen würdigt und ihn nicht vorschnell als „Zwinglianer" oder „Calvinisten" einzuordnen sucht, steht jedoch noch immer aus.

Zur reformierten Konfessionalisierung und Konfessionsbildung wurden vielfältige Forschungen betrieben. Hier sollen lediglich drei Ansätze vorgestellt werden, die für die folgende Untersuchung von besonderer Bedeutung sind. Heinz Schilling hat nicht nur – parallel zu Wolfgang Reinhard – das Konfessionalisierungsparadigma entwickelt, sondern es auch mit Untersuchungen zu Emden und Ostfriesland untermauert.[57] Viele seiner Thesen wie auch seine Periodisierung treffen für die Emder Gemeinde in besonderer Weise zu.

Einen Überblick über die reformierten Kirchen aus historischer Perspektive gibt Philip Benedict in seinem Buch *Christ's Churches Purely Reformed. A Social History of Calvinism*.[58] Hier werden zum ersten Mal verschiedene reformierte Traditionen gleichwertig nebeneinandergestellt. Benedict fragt auch nach dem, was die Reformierten vereinte. Er kommt im Unterschied zur früheren theologiehistorischen Standardantwort[59] zu dem Ergebnis, die Gemeinsamkeit der Reformierten habe sich im

---

[56] Vgl. Jürgens, Melanchthon und a Lasco; ders., Vormundschaftliche Regierung; ders., A Lasco und Herzog Albrecht; Rodgers, Public Repentance; Watt, Kerkorganisator. Eine Kurzbiographie hat ebenfalls Jürgens vorgelegt: Jürgens, A Lasco. Im Rahmen der a Lasco-Tagung in Emden entstand ein umfangreich illustrierter Ausstellungskatalog: Jürgens, Ein Leben in Briefen und Büchern.

[57] Vgl. z.B. Schilling, Konfessionalisierung im Reich; ders., Reformation und Bürgerfreiheit; ders., Reformierte Kirchenzucht; ders., History of Crime; ders., Sündenzucht; ders., Calvinistische Presbyterien; ders., Kirche, Staat und Gesellschaft.

Karen E. Spierling fragt anhand des Beispiels der Kindertaufe in Genf nach der Ausformung der Gesellschaft („the shaping of a community") und trägt so mit ihrer mikrohistorischen Herangehensweise zu einem Neuansatz in der Forschung bei. Das 2005 erschienene Buch ist die erste veröffentlichte Arbeit zur Reformationsgeschichte, die theologische und sozialhistorische Analyse miteinander verbindet. Spierling ist daran gelegen, den Einfluss der Bürger und Gemeindeglieder auf die Gesellschaftskonzeption der kirchlichen Obrigkeit nachzuweisen (vgl. Spierling, Infant Baptism; vgl. zu einer ähnlichen Methodik auch die bisher unveröffentlichte Dissertation von Christian Grosse, Rituels).

[58] Vgl. Benedict, Christ's Churches Purely Reformed. Benedict vollzieht die Unterscheidung zwischen „calvinistisch" und „reformiert" nicht, sondern benutzt „Calvinismus" als Sammelbegriff für alle reformierten Traditionen.

[59] „Total depravity, Unconditional election, Limited atonement, Irresistible grace, Perseverance of the saints" (ebd., 311).

16. Jahrhundert auf äußere Maßnahmen beschränkt: die Kollekte für Genf, gegenseitige Unterstützung und Beratung durch Briefe, Kolloquien und Bekenntnisse sowie Pfarreraustausch.[60]

Die Antwort ist sicher richtig und kann auch anhand der vorliegenden Untersuchung bestätigt werden, doch erklärt sie nicht, warum gerade diese Gemeinden im Austausch standen und warum andersgeprägte Gemeinden nicht in den Kreis aufgenommen wurden. Dazu bedarf es einer – zumindest auch – theologischen Begründung. Mit der Herausarbeitung spezifisch reformierter Argumentationsmuster befasst sich im deutschen Kontext und im Blick auf reformierte Juristen vor allem Christoph Strohm.[61] Eine abschließende Antwort auf die Frage, was in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts „Reformiertsein" ausmachte, ist noch nicht gefunden.

Ansatz und Gliederung

Im Mittelpunkt der vorliegenden Arbeit steht die Analyse ekklesiologischer Konzeptionen. Sowohl Zugehörigkeit zur Gemeinde als auch theologische Bedeutung der Gemeinde sowie – soweit möglich – Ort der Ekklesiologie innerhalb der Theologie sollen geklärt werden. Dabei spielt die Kirchenzucht eine zentrale Rolle. An ihr zeigt sich, welches Kirchenverständnis die Gemeinde prägte. Besonderes Augenmerk ist auf den Zusammenhang von Kirchenzucht und Abendmahl zu legen. Auch die Untersuchung der Ämterlehre, der Wahl der Amtsträger und ihrer Zusammenarbeit, lässt auf die Ekklesiologie der Gemeinde schließen. Die Frage nach dem Verhältnis von Gemeinde und Obrigkeit zeigt das Umfeld auf, in welchem die Gemeinde stand, und die Möglichkeiten, die sie hatte, ihrer Ekklesiologie gemäß zu leben.

Die vorliegende Arbeit analysiert Kirchenordnungen, Katechismen und Glaubensbekenntnisse sowie die Kirchenratsprotokolle der untersuchten Gemeinden. Während die Analyse der normativen Quellen einen theologiegeschichtlichen Ansatz zugrundelegt, schließt die Untersuchung der Kirchenratsprotokolle methodisch, wenn auch nicht inhaltlich, an die sozialgeschichtliche Forschung an. Sie beruht auf

---

[60] Vgl. ebd., 287–289.

[61] Vgl. z.B. Strohm, Althusius' Rechtslehre; ders., Heidelberger Juristen; Ders., Recht und Jurisprudenz.

einer qualitativen Analyse der Kirchenratsprotokolle. Kirchenzuchtfälle, ihre Beschreibung in den Protokollen sowie Aussagen in Zitaten von Kirchenratsentscheidungen oder Gemeindegliedern werden verglichen und ihre Entwicklung im Laufe des Jahrhunderts nachvollzogen.[62] In einem Zusammenhang ist auch die quantitative Auswertung der Fälle aussagekräftig.[63]

Im Unterschied zu früheren Forschungen, die Kirchenratsprotokolle auswerteten, konzentriert sich die vorliegende Arbeit nicht auf die Vergehen, sondern auf die „Lösung" der Kirchenzuchtfälle. Die Ekklesiologie des Kirchenrats zeigt sich an seinem Umgang mit den verschiedenen Kirchenzuchtfällen und den Maßnahmen, die er zu ihrer Beilegung anwandte. Es wird untersucht, was der Kirchenrat selbst, innerhalb seines ekklesiologischen Systems, erreichen wollte. Der Schwerpunkt der Arbeit liegt auf der Haltung der Gemeinde zu Bußen, Abendmahlsausschlüssen, Exkommunikationen und Wiederaufnahmen.

Dass die Kirchenratsprotokolle die Meinung des Kirchenrats beziehungsweise des Protokollanten[64] widerspiegeln, liegt auf der Hand. Daher stellt die vorliegende Arbeit die Ekklesiologie der Gemeindeleitung in den Mittelpunkt.

In einem ersten Kapitel wird mit der Beschreibung von Johannes a Lascos Kirchenordnung und Ekklesiologie die theologische Grundlage für die weiteren Analysen gelegt. Der Untersuchung von a Lascos Ekklesiologie ist als erster Abschnitt des Kapitels eine Kurzbiographie des Reformators vorangestellt. Daraufhin werden in einem zweiten Schritt theologischer Hintergrund und Entstehung der *Forma ac ratio* ausgeleuchtet. Ein dritter Abschnitt erörtert a Lascos Ekklesiologie. Dabei liegt besonderes Gewicht auf der Bedeutung der *communio corporis*

---

[62] Da in vielen Fällen der Wortlaut der Protokolleinträge für die Analyse entscheidend ist, werden die Zitate aus den Kirchenratsprotokollen in dieser Untersuchung nicht übersetzt. Oftmals ist eine wörtliche Übersetzung aufgrund der eigenwilligen Wortwahl und Syntax der Protokolle nicht möglich, und eine Übertragung würde die Originalität der Aussagen verwässern. Die Zitate werden aber in der Auslegung paraphrasiert.

[63] S.u. die Ausführungen zu Kirchenrat und Gemeinde in der Französischen Fremdengemeinde London.

[64] Die Emder Protokolle wurden in der Regel über mehrere Jahre von einer Person geführt; bei den Protokollen der Französischen Fremdengemeinde London wechselt die Hand immer nach wenigen Seiten. Die Ältesten und Pfarrer lösten sich beim Protokollieren ab. Der Kirchenrat der Niederländischen Fremdengemeinde London beschloss 1569, Protokolle in der nächsten Sitzung genehmigen zu lassen (vgl. KP NFL II, 10.11.1569).

Christi für a Lascos Ekklesiologie und auf der Beziehung zwischen Kirchenzucht und Abendmahl. In einem letzten Schritt wird untersucht, wie a Lasco die praktische Durchführung der Kirchenordnung beschrieb, eine Voraussetzung für das spätere Verständnis der Handlungen der Gemeinden und notwendig zum Vergleich mit ihrer Umsetzung der Kirchenordnung. Neben Ämterlehre und Kirchenzucht geht das Kapitel auf die dritte Besonderheit der Londoner Kirchenordnung, die *Prophetia*, ein.

Die folgenden Kapitel sind weitgehend parallel aufgebaut. Sie untersuchen die Umsetzung der Kirchenordnung in den Gemeinden und eruieren die Theologie der Gemeinden. Das Kapitel zur Emder Gemeinde steht dabei an erster Stelle. Zum einen hat hier a Lascos Tätigkeit als Reformator begonnen. Zum anderen liegen Kirchenratsprotokolle schon für die Zeit vor der Wiedererrichtung der Londoner Gemeinden vor. Emden gebührt also bereits der zeitliche Vorrang. Daneben ist Emden aber auch der Ort, an dem die Interaktion von Gemeinde und Obrigkeit am stärksten ausgeprägt war. In diesem Kapitel wird mit dem Abschnitt „Der Kirchenrat zwischen Gemeinde und weltlichen Autoritäten" eine Grundlage auch für die Untersuchung der Londoner Gemeinden geschaffen.

Mit der Niederländischen Fremdengemeinde London im anschließenden Kapitel steht die Gemeinde im Mittelpunkt, in der Johannes a Lascos Ekklesiologie am weitgehendsten umgesetzt wurde. Da sich die Niederländische Fremdengemeinde London in den ersten Jahren nach ihrer Wiedererrichtung bemühte, a Lascos Ordnung möglichst genau zu befolgen, demonstrieren ihre Kirchenratsprotokolle Möglichkeiten und Grenzen einer Gemeinde, die sich als Leib Christi verstand. Zudem kann anhand dieser Gemeinde gezeigt werden, wie die Gemeinde diese Konzeption im Laufe der Jahre zugunsten einer Anpassung an andere reformierte Gemeinden aufgab. So lässt sich die Konformierung von reformierter Ekklesiologie und Praxis verfolgen.

Die Französische Fremdengemeinde London trug mit ihren Kirchenordnungen wesentlich zur Ausbildung eines einheitlichen Selbstverständnisses und Selbstbewusstseins der französischen Fremdengemeinden in England bei. Zu ihrer eigenen Vergewisserung blickte die Französische Fremdengemeinde London nicht nur – wie in früheren Forschungen oft festgestellt – auf Genf und Frankreich, sondern ließ sich auch von der Niederländischen Fremdengemeinde London und, möglicherweise über diese vermittelt, von Emden beeinflussen. Die Interdependenz der Gemeinden kann hier besonders gut verdeutlicht werden. An der Praxis

dieser Gemeinde lässt sich zudem die Begrenztheit schriftlich fixierter Regeln demonstrieren, wenn Gemeindeleiter gegen die Kirchenordnung verstießen, die sie erst kurz zuvor selbst unterschrieben hatten.

Die Untersuchungen innerhalb der drei Kapitel zu den Gemeinden erfolgen in einem parallelen Dreischritt: Darstellung der kirchenrechtlichen/ekklesiologischen Grundlage, Analyse der Gemeindewirklichkeit, Folgerungen zur Ekklesiologie der Gemeinde. Dem vorgeordnet ist jeweils ein Abschnitt, der die Geschichte der Gemeinde beschreibt. Eine Untersuchung zum Verhältnis von Gemeinde und weltlichen Autoritäten findet sich lediglich in den Kapiteln zur Emder Gemeinde und zur Französischen Fremdengemeinde London. Da die Bedingungen für den Umgang mit der Obrigkeit für die Londoner Fremdengemeinden identisch waren und ihr Verhalten gegenüber der Obrigkeit zumeist abgesprochen war, lassen sich die Ergebnisse der Französischen Fremdengemeinde auf die Niederländische Fremdengemeinde übertragen.

Die Analyse von Gemeindeorganisation und Durchführung der Kirchenzucht nimmt den breitesten Raum ein. Hier lässt sich einerseits die Umsetzung der Theologie in den Gemeinden demonstrieren, andererseits werden Unterschiede zwischen Theorie und Praxis herausgearbeitet, aus denen auf die den Gemeinden eigenen ekklesiologischen Konzeptionen geschlossen werden kann. Die Besonderheiten der einzelnen Gemeinden, die Themen, die bei ihnen – dem Zeugnis der Kirchenratsprotokolle zufolge – im Vordergrund standen, fasst ein letzter Abschnitt jeweils zusammen.

Das Schlusskapitel geht über eine reine Zusammenfassung der Ergebnisse hinaus. Es fragt anhand der untersuchten Gemeinden sowie einiger Fallbeispiele nach der Relevanz Johannes a Lascos, resümiert die Interaktion von Theologie und Gemeinde und blickt abschließend auf die reformierte Konfessionsbildung. So wird die Charakterisierung der Reformierten um formale und inhaltliche Spezifika ergänzt.

JOHANNES A LASCOS EKKLESIOLOGIE

Johannes a Lasco

Johannes a Lasco wurde 1499 als Sohn eines polnischen Magnaten geboren.[1] Sein Onkel Jan Łaski war Erzbischof von Gnesen und Primas der polnischen Kirche. Von Kindheit an war Johannes a Lasco für eine Karriere in der katholischen Kirche bestimmt. Er verbrachte seine Jugend größtenteils am Hof seines Onkels in Krakau und studierte an den Universitäten von Padua und Bologna. 1524 lernte er auf der Durchreise in Zürich möglicherweise Zwingli kennen,[2] 1525 lebte er einige Monate in Basel bei Erasmus von Rotterdam. Dieser brachte ihn mit anderen führenden Humanisten in Berührung. Durch den Kontakt mit Erasmus erhielt a Lasco eine neue geistige und geistliche Prägung. Erst Erasmus weckte sein Interesse an der Theologie.[3] Von Basel aus kehrte a Lasco nach Polen zurück. Dort wurde er zum Mittelpunkt der humanistischen Kreise Polens. Nach dem Tod des Onkels 1531 schwanden a Lascos Aussichten auf eine baldige Berufung auf einen Bischofsstuhl; das „ungarische Abenteuer" seines älteren Bruders Hieronymus, der sich im ungarischen Thronfolgestreit engagierte, sowie dessen Fall in Ungnade 1534 und Seitenwechsel 1535 ruinierten Vermögen wie Reputation der Familie Łaski.[4]

---

[1] Eine umfassende Darstellung von a Lascos Biographie bietet für die Zeit bis zu a Lascos Wegzug aus Ostfriesland Jürgens, A Lasco in Ostfriesland. Für die späteren Jahre vgl. Bartel, Laski; Dalton, A Lasco. Eine Beschreibung von a Lascos Entwicklung zum reformierten Reformator und Kirchenorganisator findet sich in Becker, Forma ac ratio.

[2] Vgl. Jürgens, A Lasco in Ostfriesland, 50.

[3] A Lasco maß dem Aufenthalt bei Erasmus im Rückblick große Bedeutung bei (vgl. a Lasco an Bullinger, 14.3.1544, K II, Epistolae, Nr. 16). Erasmus seinerseits profitierte von dem Zusammensein mit dem jungen Theologen nicht nur finanziell, sondern a Lasco verschaffte ihm auch Kontakte zu führenden polnischen Kreisen (vgl. Allen/Allen [Hgg.], Opus Epistolarum Des. Erasmi Roterdami, Nr. 1674, Erasmus an a Lasco, 8.3.1526; Jürgens, A Lasco in Ostfriesland, 56–61). Zudem verkaufte Erasmus seine Bibliothek an a Lasco (vgl. ebd., 61–71; sowie ausführlich Jürgens, Ein Leben in Briefen und Büchern, 98–141).

[4] Hieronymus trat im ungarischen Thronfolgestreit zwischen dem Habsburger Ferdinand und dem Woiewoden von Siebenbürgen, Johann Zapolya, für Zapolya ein. 1534 jedoch warf Zapolya Hieronymus Verrat vor und nahm ihn gefangen. Nur

Johannes a Lasco verließ Polen 1537 ein weiteres Mal und reiste über Leipzig, wo er Melanchthon traf, nach Frankfurt am Main. Dort lernte er Albert Hardenberg kennen. Mit diesem lebte er eine Zeit lang in Mainz und später in Löwen zusammen.[5] In Löwen verkehrte a Lasco in reformatorisch gesinnten Kreisen. Auch heiratete er hier. Doch fällt seine Heirat nicht in eins mit seinem Bekenntnis zum Protestantismus. 1540 floh er aus Löwen nach Ostfriesland.[6] Hier wollte ihn Graf Enno II. Cirksena als Superintendenten einstellen. A Lasco lehnte jedoch ab. Noch hoffte er, die polnische Kirche von innen heraus reformieren zu können. 1542 reiste er ans Totenbett seines Bruders Hieronymus nach Krakau. Dort legte er einen Reinigungseid ab und widersprach dem Vorwurf, er habe der katholischen Kirche den Rücken gekehrt und folge „fremden Lehren".[7]

Unmittelbar nach seinem Reinigungseid wurde er von Ennos Witwe, Gräfin Anna, als Superintendent nach Ostfriesland berufen.[8] Diesmal folgte a Lasco dem Ruf und wurde 1542 Superintendent in Ostfriesland. Sein offenes Bekenntnis zur Reformation, Maßnahmen gegen die katholische Kirche und Gespräche mit den in Ostfriesland zahlreich vertretenen Täufern gingen Hand in Hand. A Lasco erwies sich bald nicht nur als reformatorischer, sondern als profiliert reformierter Superintendent.

Das bedeutendste Werk a Lascos in Ostfriesland war die Entwicklung einer Kirchenorganisation. A Lasco baute den Kirchenrat als Gemeindeleitungsgremium auf. Der paritätisch mit Predigern und Ältesten – später sogar mit mehr Ältesten als Predigern – besetzte Kirchenrat war unter anderem für die Durchführung der Kirchenzucht zuständig. Eine detaillierte Beschreibung der Tätigkeiten des Kirchenrats in den ersten Jahren wie auch der Probleme beim Aufbau dieses Gremiums muss unterbleiben, da für die Anfangszeit keine Kirchenratsprotokolle überliefert sind. Sicher ist, dass a Lasco die Ausübung der Kirchenzucht –

---

unter Einsatz aller Kräfte und großer finanzieller Mittel gelang es Johannes a Lasco, seinen Bruder freizubekommen. Aus dem Gefängnis entlassen, wechselte Hieronymus die Seiten (vgl. Jürgens, A Lasco in Ostfriesland, 92–118).

[5] Vgl. dazu auch Janse, A Lasco und Hardenberg, 262f.

[6] Vermutlich drohte ihm eine Verfolgung durch die Inquisition (vgl. Jürgens, A Lasco in Ostfriesland, 145).

[7] K II, Epistolae, Nr. 2, Iuramentum. Von Kuyper auf 1526 datiert. Zur Diskussion um die Datierung vgl. zuletzt Jürgens, A Lasco in Ostfriesland, 154–157.

[8] Vgl. auch Jürgens, Vormundschaftliche Regierung.

hier allerdings hauptsächlich verstanden als Erziehung der Gemeindeglieder – schon in Emden als eine der vornehmsten Aufgaben des Kirchenrats ansah.[9]

Als zweite Institution schuf a Lasco den Coetus, die Versammlung der Prediger. Alle ostfriesischen Prediger sollten sich in den Sommermonaten wöchentlich treffen und Lehrfragen diskutieren, um so zu einer Einigung zu kommen. A Lasco wollte Reformierte wie Lutheraner in diesem Gremium vereinen, doch waren die Gräben zwischen den verschiedenen protestantischen Anschauungen zur damaligen Zeit schon so tief, dass eine Zusammenarbeit kaum möglich war. Zu einer Einigung, wie sie a Lasco vorschwebte, ist es nie gekommen.[10]

Infolge des Augsburger Interims und des Drucks, den der Brüsseler Hof auf Gräfin Anna ausübte, ihren Superintendenten zu entlassen, sowie der innerostfriesischen Widerstände siedelte a Lasco nach London über, wo König Edward VI. ihn zum Superintendenten der neugegründeten Fremdengemeinde berief.[11]

A Lasco bekam beim Aufbau der Gemeinde freie Hand. Seine Aufgabe war es, eine reformatorische Kirche nach biblischem Vorbild zu errichten. Am 24. Juli 1550 überreichte Edward VI. den Gemeindeleitern die Gründungsurkunde. Abgesehen davon, dass Pfarrer und Superintendent vom König bestätigt werden mussten, war die Gemeinde autonom. Die protestantischen Ausländer in London sollten sich in dieser einen Gemeinde versammeln können, die wiederum in einen französisch- und einen niederländischsprachigen Zweig unterteilt war. Bindeglied zwischen den beiden Zweigen der Fremdengemeinde war der für beide gleichermaßen verantwortliche Superintendent a Lasco.

Drei Dinge zeichneten die Londoner Fremdengemeinde theologisch aus: der konsequente Aufbau von unten, die Organisation der Gemeinde als Freiwilligengemeinde, deren Mitgliedern Zustimmung zum Glaubensbekenntnis und Unterwerfung unter die Kirchenzucht als Eintrittsbedingungen abverlangt wurden, und die *Prophetia*, das gemeindliche

---

[9] Die wenigen Informationen, die über diese Zeit überliefert sind, hat Weerda zusammengestellt und theologisch interpretiert (vgl. Weerda, Kirchenrat, 45–56).

[10] Ostfriesland war zu diesem Zeitpunkt schon in viele verschiedene evangelische Strömungen gespalten, an einigen Orten arbeiteten noch katholische Priester, und auch die Klöster waren noch nicht vollständig aufgelöst (vgl. Weerda, Ostfriesisches Experiment).

[11] Zuvor hatte a Lasco sich noch auf eine diplomatische Reise begeben (vgl. Jürgens, A Lasco und Herzog Albrecht).

Predigtnachgespräch. Hier wurden Glaube und Theologie erörtert, und es wurde öffentlich über die Lehre der Kirche gestritten.[12]

In London entwickelte Johannes a Lasco seine Theologie zu einem einheitlichen, originellen Ganzen, das er auch öffentlich vertrat. Seine ersten größeren Werke wurden gedruckt. Ob er seine ekklesiologische Konzeption aufgrund der Erfahrungen mit dem Gemeindeleben in London modifiziert hat, lässt sich nicht mehr feststellen, da keine früheren Zeugnisse über a Lascos Theologie der Kirche überliefert sind und auch die *Forma ac ratio* aus der Retrospektive spricht. Nach London aber änderte sich a Lascos Ekklesiologie nicht mehr wesentlich.[13]

Mit der Thronbesteigung Mary Tudors 1553 wurden die ausländischen Prediger des Landes verwiesen, und a Lasco verließ mit einem Großteil seiner Gemeindeglieder das Land. Über Umwege kam er nach Emden, wo er sich wiederum in der Gemeinde engagierte, auch wenn er sein Superintendentenamt nicht wiedererlangte. A Lasco war der einzige reformierte Superintendent in Emden im 16. Jahrhundert.

Nach Auseinandersetzungen innerhalb der Gemeinde verließ a Lasco Emden und reiste nach Frankfurt am Main, wohin ihm wiederum ein Teil seiner Gemeindeglieder folgte. In Frankfurt waren aufgrund eines Gesuchs von Valérand Poullain 1554 schon eine französischsprachige und wenige Monate später auch eine englischsprachige Fremdengemeinde zugelassen worden.[14] 1555 gründete a Lasco dort nun auch eine niederländischsprachige Fremdengemeinde, als deren Prediger er ein ehemaliges Londoner Gemeindeglied, Petrus Dathenus, gewann.

Doch im Zuge des zweiten Abendmahlsstreits kam es zu scharfen Auseinandersetzungen zwischen a Lasco und lutherischen Reformatoren im Reich sowie innerhalb Frankfurts zwischen den Fremdengemeinden und der lutherischen Stadtgemeinde. Im Herbst 1556 verließ a Lasco Frankfurt in Richtung Polen. 1561 wurde den Fremdengemeinden in Frankfurt die öffentliche Religionsausübung untersagt, und ein großer Teil der Niederländer zog unter Leitung von Dathenus nach Frankenthal, wo Pfalzgraf Friedrich III. ihnen – im Rahmen der Landesordnungen – freie Religionsausübung zugesagt hatte.[15]

---

[12] Vgl. zur Auseinandersetzung zwischen Delenus und den anderen Pfarrern in der *Prophetia* Pettegree, Foreign Protestant Communities, 64.

[13] Anders als die Ekklesiologie entwickelte a Lasco seine Abendmahlstheologie im Zuge des zweiten Abendmahlsstreits nach der Rückkehr nach Deutschland weiter.

[14] Vgl. Ebrard, Frankfurt, 51–69; Denis, Pays Rhénans, 309–320.

[15] Die Gründungskapitulation zwischen Kurfürst Friedrich III. und den Niederländern wurde am 13. Juni 1562 unterzeichnet (vgl. Stadtarchiv Frankenthal I/1).

Seine letzten vier Lebensjahre engagierte sich a Lasco innerhalb der polnischen reformierten Kirche und zugunsten einer Einigung der polnischen Protestanten.[16] Diese erfolgte jedoch erst im *Consensus Sendomirensis* 1570, zehn Jahre nach a Lascos Tod. Auf einem anderen Gebiet waren seine Bemühungen erfolgreicher: Unter seiner Leitung bekam die reformierte Kirche eine stabile organisatorische Struktur. Die Wahl von Ältesten und Diakonen wurde ebenso eingeführt wie die Kirchenzucht. Auch verabschiedete die reformierte Kirche ein gemeinsames Bekenntnis und einen Katechismus. Die Vollendung seines Werkes erlebte der Reformator nicht mehr. Er starb am 8. Januar 1560.

Die Forma ac ratio

Wie a Lasco sich die wahre Kirche vorstellte, bevor er nach Emden kam, und auf welche Weise er die polnische Kirche, auf deren Reformation er lange gehofft hatte, von innen erneuern wollte, ist nicht bekannt.[17] Eine Kurzdarstellung der Entstehungsgeschichte der *Forma ac ratio* kann erst in Ostfriesland einsetzen, da nur ab dieser Zeit a Lascos Ekklesiologie belegt ist. Dass der Reformator keine Kirchenordnung für die Grafschaft veröffentlichte, mag damit zusammenhängen, dass Graf Enno II. schon 1529 und 1535 Ordnungen für Ostfriesland erlassen hatte.[18] Formal war die „Lüneburger Ordnung" von 1535 in Geltung. Auf ihrer Grundlage war a Lasco als Superintendent eingestellt worden. Für das Superintendentenamt, das a Lasco in der *Forma ac ratio* beschreibt, gibt es drei mögliche Quellen: Die Superintendentur in Ostfriesland könnte das erlebte Vorbild gewesen sein, das Bischofsamt bei Bucer die theologische Grundlage. Auch ist denkbar, dass das Superintendentenamt vom

[16] Vgl. Jørgensen, Ökumenische Bestrebungen, 142–144. Schon vor a Lascos Rückkehr nach Polen hatten Reformierte und Böhmische Brüder in mehreren Treffen versucht, eine Vereinigung der beiden Gruppierungen zu erreichen (vgl. Williams, The Polish-Lithuanian Calvin, 131–137).

[17] Auch bedürfte es einer eigenen Studie, um die Inhalte, die a Lasco möglicherweise von seiner intensiven Auseinandersetzung mit dem Humanismus und dem Studium des römischen und kanonischen Rechts übernommen hatte, herauszufiltern. Dies ist bislang Forschungsdesiderat, kann jedoch auch in der vorliegenden Untersuchung nicht geleistet werden. Zu a Lascos Studien in Italien vgl. Jürgens, A Lasco in Ostfriesland, 29–31.

[18] S. zu den Ordnungen unten die Abschnitte zu Geschichte und Lehr- und Lebensgrundlage der Emder Gemeinde. Vgl. auch Sprengler-Ruppenthal, Einleitung, EKO 7/II, 1, 316–321.

englischen König und Erzbischof unabhängig von a Lascos Erfahrungen und Einstellungen gefordert worden war.[19] Bei diesen wie allen folgenden Überlegungen zu Quellen für a Lascos Kirchenordnung ist jedoch zu bedenken, dass a Lasco seine Ekklesiologie rein biblisch begründete. Was auch immer er von anderen übernahm, er musste es in der Bibel begründet finden und integrierte es dann in seine Theologie.

Die Lüneburger Ordnung regelte unter anderem die gottesdienstliche Liturgie. Da sie jedoch nicht in ganz Ostfriesland umgesetzt wurde, herrscht in der Forschung Verwirrung darüber, welche liturgischen Formen a Lasco vorfand, als er 1540 beziehungsweise 1542 nach Emden kam. Vom Borssumer Prediger Aquilomontanus ist ein Zeugnis überliefert, dass dort das Abendmahl gefeiert wurde, indem die Gemeinde um einen hölzernen Tisch saß und der Prediger den Gemeindegliedern Weizenbrot in die Hand gab. Vermutlich ist auch in Emden auf eine ähnliche Weise Abendmahl gefeiert worden; Belege gibt es jedoch nicht. Weerda nimmt an, dass infolge der Lüneburger Ordnung, die diese Form der Abendmahlsfeier ausdrücklich verbot, der Ritus in Emden wieder aufgegeben wurde, sodass ein unmittelbarer Einfluss auf a Lasco unwahrscheinlich ist.[20] Dennoch sind die Ähnlichkeiten zwischen Aquilomontanus' Bericht und a Lascos Beschreibung der Abendmahlsfeier in der *Forma ac ratio* so frappierend und ist zudem der Ablauf der Abendmahlsfeier so originell, dass ein Zusammenhang zwischen dem Borssumer Ritus und a Lasco nicht ausgeschlossen werden kann.[21]

Im Gegensatz zu diesen institutionellen Einflüssen auf Ritus und Liturgie müssen theologische Quellen für a Lascos Kirchenordnung vornehmlich außerhalb Ostfrieslands und Emdens gesucht werden. Da ist zunächst Johannes Oekolampad zu nennen, den a Lasco während seiner Zeit in Emden intensiv gelesen hat.[22]

---

[19] Insofern kann Sprengler-Ruppenthals These ergänzt werden (vgl. Sprengler-Ruppenthal, Vorwort, 554: „Das Superintendentenamt […] brachte a Lasco aus Emden-Ostfriesland mit"). Sprengler-Ruppenthal verweist im weiteren Verlauf ihres Vorworts auf Bucer, nicht jedoch auf die englischen Verhältnisse.

[20] Vgl. Weerda, Entstehung, 21f.

[21] Vgl. Sprengler-Ruppenthal, Vorwort, 556. Allerdings leitet a Lasco seine Vorstellungen so ausführlich und mit vielen Argumenten aus den biblischen Abendmahlsberichten ab, dass er auch selbstständig auf diese Art der Mahlfeier gekommen sein könnte.

[22] Vgl. Zwierlein, Erasmianer, 58f. A Lasco las unter anderem Oekolampads Briefwechsel mit Ulrich Zwingli. Andere direkte Bezüge zu Zwingli sind nicht bekannt. Dennoch wurde Johannes a Lasco häufig als Zwinglianer dargestellt (vgl. z.B. Falkenroth, Gestalt und Wesen). Die größten Gemeinsamkeiten zwischen den beiden Reformatoren

Von Oekolampad kann a Lasco die Notwendigkeit der Kirchenzucht, die Errichtung eines Kirchenrats und die Definition der Kirche als *communio* übernommen haben.[23] Zumindest während a Lascos Superintendentur in Ostfriesland wurden jedoch die Ältesten noch von der gräflichen Obrigkeit bestellt und nicht von der Gemeinde gewählt. Ob a Lasco in Emden schon eine ausgeprägte Lehre von der *communio corporis Christi* vertrat und alle Ämter aus der Gemeinde entwickelte, ist nicht belegt.[24] Jedenfalls folgte er Oekolampad in dessen Radikalität – vielleicht aufgrund fehlender Möglichkeiten – während seiner Emder Zeit noch nicht.[25] Später in London ging er dagegen über Oekolampad hinaus. Nun erhielt die Gemeinde unmittelbaren Einfluss auf die Kirchenzuchtentscheidungen.

Dies hatte auch Oekolampad in seiner Rede vor dem Basler Rat gefordert: Wegen der Schwachheit der Menschen und weil die Kirche ein *corpus permixtum* aus Reinen und Unreinen sei, sei der Bann notwendig, denn er jage den Menschen Furcht ein, sodass sie gut lebten. Oekolampad verstand die Exkommunikation als eine Übung der christlichen Liebe. Die Kirchenzucht sei nicht so sehr ein Straf- als vielmehr ein Heilmittel. Damit die Exkommunikation nicht wieder in eine Tyrannei des Klerus mündete, sollte sie schriftgemäß in der Macht Christi und mit Zustimmung der Gemeinde durchgeführt werden. Zwar besaßen die Pfarrer die Autorität in der Zucht, doch sie erhielten sie von Christus und der Gemeinde. Oekolampad betonte, dass die Entscheidung über eine Exkommunikation Aufgabe der gesamten Gemeinde sei. Dann jedoch schien er vor den Konsequenzen seiner eigenen theologischen Überlegungen zurückzuschrecken. Die Gemeinde sollte nicht selbst über die Disziplin bestimmen, sondern Delegierte wählen, die stellvertretend die Zucht durchführten. Eine Einbeziehung der Gesamtgemeinde, also aller Gemeindeglieder, in Zuchtentscheidungen schien Oekolampad zu gefährlich; die Menschen könnten sich, schwach wie sie sind, durch

---

sind in der Abendmahlslehre zu finden. Auf dem Gebiet der kirchlichen Organisation hatten andere Reformatoren einen größeren Einfluss auf a Lasco als Zwingli.

[23] Letzteren Punkt hebt Zwierlein, Erasmianer, hervor.

[24] Der Emder Katechismus von 1546, das einzige ekklesiologische Zeugnis aus dieser Zeit, definiert die Kirche als Versammlung der Christusgläubigen, die zu Gliedern an dem einen Leib und unter dem einen Haupt geheiligt sind. Die Lehre der *communio corporis Christi* ist hier schon ausgesprochen. Die Ämterlehre wird jedoch aus dem Sabbatgebot und nicht aus der Gemeinschaft entwickelt.

[25] Gräfin Anna wollte sich den Einfluss auf die Kirche gewiss nicht nehmen lassen.

Gefühle leiten lassen, statt allein der Schrift gemäß zu entscheiden.[26] A Lasco machte sich also Oekolampads Ansätze zu Eigen, ging dann aber über den Basler Reformator hinaus, indem er dessen Überlegungen tatsächlich in die Gemeindeordnung umsetzte.

Ausdrücklich bezog sich a Lasco in Emden auf Martin Bucers Kölner Reformationsentwurf. Doch die theologische Konzeption der Emder Kirchenorganisation und erst recht der Londoner *Forma ac ratio* unterschied sich deutlich von Bucers Entwurf. Bucers *Einfältiges Bedenken* begann mit der Aufgabe der Pastoren und Seelsorger, die Gemeinde in der rechten Lehre durch Belehrung und Ermahnung zu unterrichten. Wer die rechte Lehre nicht annahm, sollte ermahnt und bei Renitenz bestraft werden.[27] Bucer siedelte die Kirchenzucht hier also in der rechten Verwaltung des Worts an, nicht in der Ekklesiologie. Die Gemeinschaft mit Christus war hier nicht Ursprung, sondern Folge der Beachtung der Gebote.[28] Von einer Gemeinschaft der Gemeindeglieder untereinander sprach Bucer zunächst gar nicht. Das Abendmahl wurde zum Gedächtnis, zur Stärkung und zur Verkündigung gefeiert, hatte jedoch keine gemeinschaftbildende Kraft. Ausschließlich sündlose Gemeindeglieder durften das Abendmahl empfangen. Das *Einfältige Bedenken* – obgleich die Schrift, auf die Johannes a Lasco sich explizit bezog – ist diejenige, aus der er am wenigsten übernahm. Bucers Besonderheiten, die Betonung der Kirchenzucht als Seelsorge und die Herleitung der Zucht aus der Kirche als Liebesgemeinschaft, weil sie Gemeinschaft des Leibes Christi ist, kommen im Kölner Reformationsentwurf nicht vor.[29]

Zwar fand a Lasco im *Einfältigen Bedenken* die Merkmale Älteste, Kirchenrat, Superintendent und Kirchenzucht vor, doch über solche Äußerlichkeiten gehen die Übereinstimmungen nicht hinaus.[30] Die theologische Verortung der Ekklesiologie, die schon im Großen Kate-

---

[26] Vgl. Oekolampad, Oratio, BrA, 448–452.

[27] Vgl. Bucer, Einfältiges Bedenken, BDS 11/1, 173–175.

[28] Vgl. ebd., 205f.

[29] Dass a Lasco schon in Emden einen völlig anderen ekklesiologischen Ansatz als Bucer im Kölner Reformationsentwurf vertrat, hat Jürgens, A Lasco in Ostfriesland, 297, hervorgehoben. Jürgens argumentiert, a Lasco habe sich vielleicht nur auf Köln bezogen, um seinen eigenen reformatorischen Maßnahmen eine größere Durchsetzungskraft zu verleihen.

[30] Van 't Spijker betont die Bedeutung des *Einfältigen Bedenkens* auch für a Lascos spätere Arbeit in Polen, doch ist zu fragen, ob aus a Lascos expliziten Bezugnahmen auf inhaltliche Bezüge geschlossen werden kann (vgl. van 't Spijker, Kölner Reformationsversuch).

chismus von 1546 wie in allen späteren Werken a Lascos bezeugt ist, stimmt nicht mit dem Kölner Reformationsentwurf überein. Daher ist wahrscheinlich, dass a Lasco sich hauptsächlich in apologetischer Absicht auf das *Einfältige Bedenken* bezog.[31]

Aus anderen Schriften Bucers kann a Lasco dagegen einiges gelernt haben. Bucer definiert Kirchenzucht als Seelsorge. Grundlegend für seine gesamte Theologie ist die Betonung von Nächstenliebe und gegenseitiger Verantwortung.[32] Sie beruht darauf, dass Bucer die Kirche als Gemeinschaft sieht, als Leib Christi. Ab Mitte der 1530er Jahre orientiert sich Bucers Ekklesiologie infolge der Auseinandersetzungen mit den Täufern in Straßburg stärker als zuvor an den sichtbaren Zeichen für die wahre Kirche. So kommt es zu einer gewissen Hierarchisierung und der Ausbildung der Ämterlehre. Bezeichnend ist, dass Bucer in *Von der waren Seelsorge* die Schlüsselgewalt von der Gemeinde auf die Amtsträger überträgt. Zwar ist sie der gesamten Kirche zugesprochen, doch besitzen nur die Amtsträger die Autorität, die Schlüssel auch zu gebrauchen.[33] In diesem Zusammenhang stellt Bucer auch das Presbyteramt wieder her.[34] Bucer wird nicht müde zu betonen, dass alle Tätigkeit der kirchlichen Amtsträger Liebesdienst an der Gemeinde Christi sei, die Christi Leib erbaue und erhalte. *Von der waren Seelsorge* und *Ziegenhainer Zuchtordnung* sind vermutlich diejenigen von Bucers Schriften, die den größten Einfluss auf Johannes a Lasco ausübten.

Ob a Lasco Bucers Schriften schon in Emden gelesen hat oder sie erst in England im Zuge des intensiven Kontakts zu Bucer zur Kenntnis nahm, kann nicht mit Sicherheit bestimmt werden. Denkbar ist auch, dass beide Reformatoren ihre ekklesiologischen Vorstellungen von Oekolampad inspirieren ließen und parallel verwandte Modelle entwickelten.[35] Doch Bucers Ekklesiologie in *Von der waren Seelsorge* und

---

[31] Sprengler-Ruppenthal, Vorwort, 559–565, analysiert die Einflüsse Bucers auf a Lasco umfassend.

[32] Vgl. Burnett, Yoke of Christ, 3.

[33] Vgl. ebd., 92.

[34] Vgl. van 't Spijker, Offices, 171.

[35] Vgl. z.B. die Haltung der beiden Reformatoren zur Irenik und das Beharren auf einem als unverhandelbar angesehenen theologischen Kernbestand. Die Bedeutung des „usque ad aras" für a Lascos Tätigkeit in Ostfriesland hat Jürgens herausgearbeitet (vgl. Jürgens, A Lasco in Ostfriesland, 345–348). Bis an die Stufen des Altars war a Lasco bereit sich anzupassen; der Kernbestand des Glaubens durfte jedoch nicht angetastet werden. Eine ähnliche Haltung vertrat Bucer in seinen ökumenischen Bestrebungen, wie vielfach herausgearbeitet wurde (vgl. z.B. Thompson, Eucharistic Sacrifice; Greschat, Erneuerung). Jürgens hat überzeugend gezeigt, dass Johannes a Lasco in dieser Hinsicht

a Lascos Konzeption in der *Forma ac ratio* ähneln einander auffällig.[36] Beide gehen von der Vorstellung der Gemeinde als Leib Christi aus. Aus diesem Gemeinschaftskonzept entwickeln sie die Lehre von zwei Ämtern, wobei ihre Ausdifferenzierung der Aufgaben schwammig bleibt und fragen lässt, ob sie nicht faktisch doch drei oder mehr Ämter lehrten.

Auch in der Bestellung der Amtsträger und insbesondere bei der Ordination aller Amtsträger ähneln die Konzeptionen einander,[37] obgleich Bucer offen ließ, wer die Amtsträger wählen sollte. A Lasco gestand dieses Recht der Gemeinde zu und begründete seine Entscheidung biblisch-theologisch. Hiermit ging er deutlich über Bucer hinaus.

Die seelsorgerliche Ausrichtung der Kirchenzucht hatten die beiden Reformatoren gemein. Während Bucer als zweiten Aspekt die Katechese betonte, stand bei a Lasco eher das Gelehrt-Sein im Vordergrund. Der polnische Reformator erwartete von seinen Gemeindegliedern ein großes Grundwissen, auf das Katechismusgottesdienste und Lehrgottesdienste aufbauten.

Der größte Unterschied jedoch bestand in dem Grund der *communio corporis Christi*. War er bei Bucer in Christologie und Erwählungslehre gegeben, so verortete a Lasco ihn beim Abendmahl. Die Beziehung zwischen Abendmahl und Gemeinde, die grundlegend für a Lascos gesamte Ekklesiologie ist, bestand bei Bucer nicht. Formal jedoch ähnelten sich die Entwürfe a Lascos und Bucers sehr; die Differenzen lagen in der Theologie.

Festzuhalten ist, dass a Lasco schon in Ostfriesland grundsätzlich die Ämter und Riten eingeführt oder übernommen hat, die später für seine Londoner Kirche prägend wurden: Älteste, Diakone, Superintendent, Kirchenrat und Kirchenzucht sowie möglicherweise das Sitzen beim Abendmahl.[38] Wieweit die theologische Begründung der

---

von Erasmus (und somit nicht von Bucer) beeinflusst war, dem auch das Motto entliehen ist. – Der Unterschied zwischen a Lasco und Bucer bestand darin, dass der Ausdruck „usque ad aras" einen hermeneutischen Schlüssel für a Lascos Handlungen bietet, während Bucer diese Konzeption in theologischen Verhandlungen nutzte.

[36] Vgl. für eine Parallelisierung der Theologie a Lascos und Bucers auch BUCKWALTER, Bucer und Emden.

[37] Sprengler-Ruppenthal macht darauf aufmerksam, dass auch das *Book of Common Prayer* von 1549 diese Riten mit Bucer gemein hat. Die Vermittlung könnte auf diesem Wege stattgefunden haben (vgl. SPRENGLER-RUPPENTHAL, Vorwort, 562).

[38] Vgl. ausführlich zur Errichtung des Emder Kirchenrats WEERDA, Kirchenrat, 45–56.

Kirchenordnung fortgeschritten war, ist nicht zu erkennen. Dazu fehlen die Quellen.

Der Einfluss Johannes Calvins auf a Lascos Ordnungstätigkeit in Emden war vermutlich gering,[39] und auch für London ist er schwer zu bestimmen. Die meisten Gemeinsamkeiten können ebenfalls von Bucer oder Oekolampad hergeleitet werden. In einigen grundsätzlichen Punkten unterschieden sich die Reformatoren, zum Beispiel bei der Zahl der Ämter, aber auch bei der Bestellung des Kirchenrats, der Wahl von Ältesten und Pastoren sowie der Durchführung der Kirchenzucht. Dennoch bezog sich a Lasco im Vorwort der *Forma ac ratio* ausdrücklich auch auf die Genfer *Ordonnances ecclésiastiques*.[40] Möglicherweise ist der Verweis damit zu erklären, dass a Lasco auf diese Weise den Genfer Reformator und seine innergemeindlichen und innerreformierten Kritiker beruhigen wollte. A Lasco war Calvin wegen seiner Unabhängigkeit suspekt;[41] und zumindest während der Zeit in London musste er sich gegen Vorwürfe französischer Gemeindeglieder wehren, er weiche von Calvin ab.[42]

Mit der Liturgie der Straßburger Fremdengemeinde hat sich a Lasco dagegen mit Sicherheit intensiv auseinandergesetzt. Hier ist nun der Punkt erreicht, an dem die Beschäftigung mit der Vorlage eindeutig in die Londoner Zeit zu datieren ist. Im Vorwort der *Forma ac ratio*, die 1555 gedruckt wurde, bezieht sich a Lasco explizit auf die Kirchenordnung der französischen Flüchtlingsgemeinde in Straßburg.[43] Diese Ordnung ist einzig in der Form überliefert, in der Valérand Poullain sie 1551 in London unter dem Titel *Liturgia sacra* drucken ließ.[44] Der lateinische Druck der *Liturgia sacra* von 1551 verweist im Titel auf die

---

[39] Vgl. Jürgens, A Lasco in Ostfriesland, 294. Bezeichnenderweise beginnt Busch seinen Vergleich zwischen Calvin und a Lasco mit der Bemerkung, beide seien sich darin einig gewesen, dass die Kirche eine Ordnung brauche (vgl. Busch, Ekklesiologie, 126f.). Einigkeit darüber bestand auch mit anderen Reformatoren der zweiten Generation. Ganz als Calvin-Schüler beschreibt Reulos, Discipline Ecclésiastique, 10, a Lasco.

[40] Sprengler-Ruppenthal weist darauf hin, dass die *Ordonnances ecclésiastiques* erst 1561 gedruckt wurden und a Lasco demnach vermutlich gar nicht vorlagen, sondern er sich lediglich auf Poullains *Liturgia sacra* bezog (vgl. Sprengler-Ruppenthal, Vorwort, 559).

[41] Vgl. MacCulloch, Reformation, 257.

[42] Vgl. Rodgers, John à Lasco, 39.

[43] Vgl. Forma ac ratio, K II, 50. Die Ordnung wird Calvin zugeschrieben, ist jedoch auch stark von Bucer beeinflusst.

[44] Calvins Liturgie für die Straßburger Fremdengemeinde wurde vermutlich gedruckt, ist jedoch nicht erhalten (vgl. Grosse, Rituels, 126). Ob die Agende vollständig war, ist umstritten (vgl. ebd., 108f.).

Straßburger Fremdengemeinde; die französische Ausgabe von 1552 (*L'ordre des prières*) dagegen auf die Londoner Fremdengemeinde.[45] Da Poullain in *L'ordre des prières* ausdrücklich einige Elemente aus der Ordnung der Londoner Fremdengemeinde aufgenommen hat, kann seine Kirchenordnung hier lediglich unter Vorbehalt herangezogen werden. Die von Poullain veröffentlichte Ordnung ist von seinen in London gemachten Erfahrungen beeinflusst.[46] Andererseits ist zu vermuten, dass a Lasco die Straßburger Ordnung vor allem durch Poullain vermittelt kannte. Die Reformatoren lebten zur selben Zeit in London, auch wenn Poullain nie Funktionen in der Londoner Fremdengemeinde übernahm. Ursache und Wirkung des Verhältnisses von *L'ordre des prières* und *Forma ac ratio* lassen sich nicht mehr gänzlich unterscheiden.

Deutlich durch London beeinflusst ist Poullain zum Beispiel bei der Taufliturgie und den Bestimmungen zur Ordination der Amtsträger: In der Taufliturgie der *Liturgia sacra* von 1551 verwendete Poullain das Wort *communio* nicht. 1552 ist der *communio*-Gedanke dann aufgenommen: Das erste Mal benutzte Poullain das Wort Gemeinschaft in der Belehrung nach der Taufe. „Or nostre bon Dieu ne se contentant point de nous avoir adoptez pour ses enfans, et receuz en la communion de son Eglise […]". Die ausdrücklich auf Calvin zurückgehende Version liest: „Porro optimo Deo nostro non satis fuit nos sibi adoptasse in filios, ac in suam Ecclesiam recepisse […]".[47] Ähnliches wiederholte sich im Gebet vor der Taufe sowie im Segenswunsch nach der Taufhandlung. Die Ordination wurde 1551 einzig durch die Pfarrer vorgenommen; ab 1552 waren auch die Ältesten an der Handauflegung beteiligt.[48]

Wahrscheinlich hat Poullain 1552 mehr von a Lasco übernommen, als dieser von ihm. Zudem erklärte a Lasco sein Modell so eindeutig mit

---

[45] Poullain hatte die *Liturgia sacra* 1551 als mögliches Vorbild für die englische Reformation drucken lassen. Die französische Ausgabe 1552 dagegen sollte der wallonischen Fremdengemeinde in Glastonbury als Ordnung dienen, deren Superintendent Poullain 1552 geworden war (vgl. Bauer, Poullain, 149). 1554 und 1555 veröffentlichte Poullain in Frankfurt lateinische Fassungen der *Liturgia sacra* zur Verteidigung der Frankfurter Fremdengemeinde und zum Erweis ihrer Rechtgläubigkeit. *Liturgia sacra* und *L'ordre des prières* sind parallel ediert bei Honders, Liturgia sacra. Während der lateinische Druck von 1551 angab, eine Wiedergabe der Ordnung der Straßburger Fremdengemeinde zu sein, fehlte dieser Hinweis in den Fassungen ab 1552. Ob die *Liturgia sacra* von 1551 die Straßburger Ordnung getreu wiedergibt, ist umstritten. Positiv äußern sich z.B. Bauer, Poullain, 143; van Schelven, Biographie und Ebrard, Frankfurt, 38; ablehnend Luth, Kommentar, 22.

[46] Vgl. dazu zuletzt Becker, Glastonbury.

[47] Poullain, Liturgia sacra, Honders, 132f.

[48] Vgl. ebd., 138f., 144f., 228f.

biblischen Vorschriften und untermauerte es mit theologischen Argumenten, dass die Bedeutung von Poullains Ordnung für die Ausbildung der Londoner Riten als gering veranschlagt werden muss.[49]

Die Beziehung zwischen Kirchenzucht und Abendmahl ist in *Forma ac ratio* und *L'ordre des prières* grundverschieden definiert. In den liturgischen Formen für Buße und Wiederaufnahme dagegen bezog sich Poullain in *L'ordre des prières* ausdrücklich auf a Lasco. Damit stellt *L'ordre des prières* eines der ältesten Zeugnisse für die Londoner Kirchenzuchtpraxis dar.[50]

Der Blick auf die Quellen der *Forma ac ratio* hat erwiesen, dass a Lasco von ostfriesischen Traditionen wie den reformierten Theologen einige Anregungen übernommen haben kann. Die Ausformung seiner Kirchenordnung jedoch war sein eigenes Werk. Die *Forma ac ratio* bietet mehr als eine Zusammenschau verschiedener Ideen und mehr als die Verwirklichung der Ekklesiologie eines anderen.[51] Sie ist ein originelles, einheitliches Ganzes, in dem a Lasco über alle Vorbilder hinausging und das er in seiner Argumentation einzig aus der Bibel ableitete.[52] Nicht nur *Prophetia, censura morum* und Coetus, sondern auch und besonders die Definition der Gemeinde als *communio corporis Christi*, aus der alle ekklesiologischen Funktionen abgeleitet werden, sind Charakteristika von a Lascos Theologie, die sich bei anderen reformierten Theologen in dieser Ausprägung nicht finden.

Die *Forma ac ratio* ist während a Lascos Londoner Zeit entstanden und spiegelt die Londoner Gemeindeordnung wider. Gedruckt wurde sie jedoch erst 1555, vermutlich in Emden und Frankfurt.[53] Der Druck diente also nicht dazu, die Kirchenordnung für die Londoner Gemeinde

---

[49] Die Gemeinsamkeiten lassen sich auch dadurch erklären, dass beide Kirchenordnungen das Leben von Fremdengemeinden widerspiegeln.

[50] Vgl. dazu ausführlich Sprengler-Ruppenthal, Vorwort, 571–576.

[51] Gegen van't Spijker, Offices, 471 u. Sunshine, Reforming French Protestantism, 123. Sprengler-Ruppenthal, Vorwort, 571, urteilt: „Aufs ganze gesehen, dürften sich die Einflüsse […] teilweise überschnitten haben. A Lasco hat sich offenbar viele Anregungen zunutze gemacht, ohne auch nur irgendeiner fremden Ordnung sklavisch zu folgen."

[52] Hierin ist ein Erbe seiner humanistischen Ausbildung zu sehen. Zu Erasmus' Einfluss auf a Lasco vgl. z.B. Strohm, Kirchenzucht und Ethik.

[53] Als Druckort wird allgemein auf Frankfurt verwiesen. Andrew Pettegree dagegen, der sich intensiv mit Emder Drucken im 16. Jahrhundert beschäftigt hat, gibt Emden und Frankfurt an. Das Verzeichnis der im deutschen Sprachbereich erschienenen Drucke des XVI. Jahrhunderts behauptet Emden als Druckort (vgl. VD 16, Bd. 11, 198; Pettegree, Emden and the Dutch Revolt, 261).

schriftlich zu fixieren und Pastoren und Älteste auf die Ordnung zu verpflichten, wie dies mit anderen Ordnungen geschah. Sondern die Veröffentlichung der *Forma ac ratio* hatte gleichzeitig apologetischen und werbenden Charakter: A Lasco wollte seine Gemeinde gegen Vorwürfe verteidigen, sie sei in Ordnung und Lehre häretisch.[54] Zugleich widmete er die Ordnung dem polnischen König und den Ständen und machte damit deutlich, dass er sich mit diesem Werk auch in Polen empfehlen wollte. A Lasco verstand die *Forma ac ratio* als mögliches Vorbild für eine polnische Kirchenordnung. Ursprünglich hatte die Fremdengemeinde in London als Modell für die englische Reformation dienen sollen. Somit verfolgte die Veröffentlichung der *Forma ac ratio* drei Ziele: Apologetik, Werbung und Belehrung. Der polnische Adelige Johannes a Lasco präsentiert hier, wie eine Idealgemeinde aussehen kann und soll. Mit der Aussage, er beschreibe die Riten, wie sie in London durchgeführt wurden, erklärt er, dass das Ideal kein Wunschbild ist, sondern verwirklicht werden kann.

Die verschiedenen Zielsetzungen der Veröffentlichung der *Forma ac ratio* spiegeln sich in ihrer Form: Deskriptive Abschnitte wechseln mit präskriptiven, mit Gebeten und anderen liturgischen Stücken. Daneben finden sich hochtheologische, theoretische Ausführungen. Auch deshalb ist die *Forma ac ratio* mehr als eine einfache Kirchenordnung. Sie ist eine umfassende Darstellung der Theologie a Lascos.

A Lasco schuf die Kirchenordnung in Zusammenarbeit mit den anderen Amtsträgern der Fremdengemeinde, insbesondere mit Martin Micron.[55] Micron veröffentlichte ein Jahr vor a Lasco eine niederländische kürzere Fassung der Londoner Kirchenordnung: *De christlicke Ordinancien*.[56] Zu diesem Zeitpunkt war Micron Pfarrer in Norden.

---

[54] Die Gemeinde sah sich 1555 in Frankfurt heftigen Angriffen ausgesetzt. Die Frankfurter Stadtprediger bemühten sich um eine Lutheranisierung der ganzen Stadt und nahmen die Konkurrenz der Fremdengemeinden nur ungern in Kauf. Unterstützt wurden sie von der Bevölkerung, die sich vor allem auf wirtschaftlichem Gebiet bedrängt sah (vgl. MEINERT, Ratsprotokolle). Gleichzeitig tobte in Deutschland der zweite Abendmahlsstreit, in dessen Zentrum a Lasco und seine Gemeinde zeitweise standen.

[55] Zum möglichen Einfluss Jan Utenhoves vgl. SPRENGLER-RUPPENTHAL, Vorwort, 565, 572. Von einem Aufenthalt a Lascos in Straßburg, den die ältere Forschung behauptet, weiß JÜRGENS, A Lasco in Ostfriesland, nichts. Zu Microns Biographie vgl. GERRETSEN, Micronius. Gerretsen hebt die Bedeutung Heinrich Bullingers für Microns theologische Entwicklung hervor und stellt Micron als konsequenten Vollender von Bullingers Ansätzen dar. Microns Beziehung zu Johannes a Lasco tritt demgegenüber in den Hintergrund.

[56] Die Ordnung wurde von Willem F. Dankbaar ediert: Marten Micron, De christlicke

Um die in der Forschung viel diskutierte Frage zu klären, welche Kirchenordnung die ursprüngliche ist – a Lascos oder Microns –, müssen Formulare und Institutionen der beiden Ordnungen analysiert werden. Einen detaillierten Vergleich zwischen den liturgischen Formularen in a Lascos *Forma ac ratio*, Microns *Ordinancien*, Poullains *L'ordre des prières* (1552) und einer 1551 veröffentlichten Fassung der öffentlichen Gebete der Fremdengemeinde, der *Forma precum*, hat Sprengler-Ruppenthal unternommen.[57] Sie kommt zu dem Schluss, Microns *Ordinancien* müssten – wenn auch mit Vorbehalt – als die ältere Ordnung angesehen werden. Die *Ordinancien* weisen wesentlich weitgehendere Übereinstimmungen mit der *Forma precum* von 1551 auf als die *Forma ac ratio*. Andererseits finden sich zwischen *L'ordre des prières* und *Forma ac ratio* mehr Gemeinsamkeiten als zwischen *L'ordre des prières* und *Ordinancien*. Trotz aller Vorbehalte gegen ihr eigenes Urteil tituliert Sprengler-Ruppenthal a Lascos *Forma ac ratio* als „Schreibtischarbeit".[58] Die *Ordinancien* seien die gemeindenähere und durchführbarere Version der öffentlichen Gebete und Formulare. Jedoch kann a Lascos *Forma ac ratio*, obwohl sie zumindest auch die Arbeit eines Gelehrten für gelehrte Leser war, nicht auf diesen Aspekt reduziert werden. Auch die *Forma ac ratio* sollte und konnte in der Gemeinde benutzt werden. Dies zeigt Poullains *L'ordre des prières* ebenso wie spätere Verweise in den Kirchenratsprotokollen der Niederländischen Fremdengemeinde London.[59]

Nach dem Wegzug aus London veränderte a Lasco die *Forma ac ratio*.[60] Doch ein Vergleich der kirchlichen Institutionen in *Forma ac ratio* und *Ordinancien* legt die Vermutung nahe, dass auch Micron die Ordnung nach seiner Ankunft in Norden noch modifizierte.[61] Auch er gibt nicht die ursprüngliche Fassung der Londoner Kirchenordnung wieder. Die *Ordinancien* sind auf die Norder Verhältnisse beziehungsweise

---

Ordinancien der Nederlandtscher Ghemeinten te London (1554). Eine Edition der deutschen Übersetzung der *Ordinancien* von 1565 hat Anneliese Sprengler-Ruppenthal in EKO 7/II, 1 besorgt.

[57] Vgl. Sprengler-Ruppenthal, Vorwort, 571–576. Die *Forma precum publicarum, quae pro concionibus in ecclesiis peregrinorum habentur* war einem Druck des *Compendium doctrinae* von 1551 beigegeben. Sie ist bei Kuyper zusammen mit dem *Compendium doctrinae* veröffentlicht (vgl. K II, 334–339).

[58] Sprengler-Ruppenthal, Vorwort, 572.

[59] Vgl. KP NFL II, 8.12.1569.

[60] Vgl. das Vorwort der *Forma ac ratio* (Forma ac ratio, K II, 35).

[61] Auf die kirchlichen Institutionen geht Sprengler-Ruppenthal nicht ein.

eine unabhängige Gemeinde zugeschnitten.[62] Alles, was in der äußeren Form der Ordnung an London erinnerte, ist weggelassen. So erwähnt Micron nicht den König, die englischen Gemeinden und die anderen in der Stadt lebenden Fremden. Auch die meisten Äußerungen zum Superintendenten und zur französischen Gemeinde entfallen. In all diesen äußeren Beziehungen bietet a Lasco ein wesentlich genaueres Bild der Londoner Verhältnisse als Micron. Am Vergleich der kirchlichen Institutionen lässt sich zeigen, dass auch Micron die Londoner Kirchenordnung in Deutschland noch überarbeitet hat.

Selbstverständlich ist denkbar, dass Micron die Formulare unverändert aus London übernahm, während er die äußeren Formen in Deutschland modifizierte. Gleichzeitig hätte a Lasco zwar die Formulare verändert, die Institutionen dagegen weitgehend unverändert übernommen. Das ist möglich, doch wäre es ein großer Zufall, wenn der eine Reformator genau den einen Teil der Kirchenordnung bearbeitet hätte und der andere den anderen. Wahrscheinlicher scheint, dass beide, jeder auf seine Weise, Veränderungen an der Ordnung vornahmen und sie ihren Zwecken anpassten.

Welche Formulare in London benutzt wurden, wird sich nicht mehr feststellen lassen. Auch der Vergleich zwischen *Forma precum* von 1551 und *L'ordre des prières* von 1552 kann diese Frage nicht beantworten. Möglicherweise wurden mehrere ähnliche Formulare parallel benutzt.

Wichtig ist, dass zwischen *Forma ac ratio* und *Ordinancien* auch theologische Unterschiede bestanden – ebenso wie zwischen dem großen Katechismus, den die Londoner Gemeinde von a Lasco aus Emden übernommen hatte, und Microns kleinem Katechismus. A Lasco und Micron haben nie eine identische Theologie vertreten. In Bezug auf die Kirchenordnung hatte schon Falkenroth festgestellt: „Es sind stets die gleichen Gedanken, die durch Microns Kürzung verloren gehen: die christliche Gemeinschaft, die Erbauung der Ekklesia, der Blick für die Ecclesia Katholica.“[63] Ein genauer Vergleich der beiden Ordnungen fördert weitere Unterschiede zutage. Falkenroths Aufzählung muss um a Lascos seelsorgerlichen Ansatz ergänzt werden. An Seelsorge ist Micron wesentlich weniger gelegen als a Lasco. Micron geht es mehr um die Reinheit der Gemeinde. Auch ist a Lascos *Forma ac ratio* die theologi-

[62] Micron selbst gibt an, die Ordnung als Vorbild für niederländische Gemeinden allgemein zu veröffentlichen. Auch dies wird ein Grund gewesen sein, die englischen Verhältnisse auszublenden.

[63] Falkenroth, Gestalt und Wesen, 10. Rechtschreibung wie Falkenroth.

schere Kirchenordnung. In ihr ist die Ordnung selbst zu einem Teil der Theologie geworden. Micron vollzieht diesen Ansatz nicht mit. Daher fehlt bei ihm auch die enge Beziehung zwischen Lehre und Leben.

Die Antwort auf die Frage nach der Ursprünglichkeit der Londoner Kirchenordnung muss daher modifiziert werden. Ein Vorrang von Microns *Ordinancien* gegenüber der *Forma ac ratio* ist abzulehnen. Allerdings kann auch nicht mit Sicherheit behauptet werden, dass die *Forma ac ratio* die ältere Ordnung ist. Vermutlich entstanden beide parallel und wurden, ebenso wie die Katechismen, parallel benutzt. Die Unterschiede zwischen den Ordnungen scheinen weder die Verfasser noch die Gemeinden als störend empfunden zu haben.[64]

Theorie der Kirche: die ecclesia *als* communio corporis Christi

Dieses Kapitel, das a Lascos Kirchenverständnis analysiert, stützt sich auf die *Forma ac ratio* sowie die Bekenntnisse und Katechismen, an denen Johannes a Lasco mitgearbeitet hat: *De Catechismus, oft Kinder leere* (Emder Gemeinde/Niederländische Fremdengemeinde London, 1546/51), *Catechismus effte Kinderlehre* (= Emder Katechismus, 1554), das *Compendium doctrinae* (Niederländische Fremdengemeinde, 1551) und die *Korte ondersoeckinge des gheloofs*, die in der *Forma ac ratio* in leicht veränderter Weise auf Lateinisch wiedergegeben ist (Niederländische Fremdengemeinde, 1553).[65] Da a Lascos alleinige Verfasserschaft jedoch nur bei der *Forma ac ratio* feststeht, wird diese vorzugsweise herangezogen.[66]

---

[64] So schrieb a Lasco ein Vorwort für Microns kleinen Katechismus, in dem er den kleinen dem großen Katechismus der Gemeinde beiordnete, ohne zu erwähnen, dass der kleine Katechismus eine andere Theologie vertrat als er selbst (Johannes a Lasco, tot den Godsalighen Leser, in: Micron, De cleyne Catechismus).

[65] De Catechismus, oft Kinder leere, diemen te Londen, inde Deutsche ghemeynte, is ghebruyckende, in: K II, 340–475; Catechismus effte Kinderlehre, tho nütte der Jöget in Ostfriesslandt dorch de Deners des hilligen Godtlicken Wordes tho Embden, in: K II, 495–543; Compendium doctrinae de vera unicaque Dei et Christi Ecclesia, eiusque fide et confessione pura […], in: K II, 285–339; Een korte ondersoeckinge des gheloofs, ouer de ghene die haer tot de Duytsche Ghemeinte: die te Londen was, begheuen wonden. Wtghestelt door de Dienaers der seluer, in: K II, 476–494 u. K II, 127–135 (Forma ac ratio). Seit 2007 liegen Neueditionen in den Reformierten Bekenntnisschriften, Bd. I/3 vor.

[66] Das Kapitel setzt sich mit Falkenroths Ausführungen zu a Lascos Ekklesiologie auseinander. Bei aller Einzelkritik, die im Folgenden an Falkenroth geübt wird, ist festzuhalten, dass seine Dissertation das einzige Werk ist, das eine ausführliche Analyse von a Lascos Ekklesiologie wagt.

Kirchenverständnis

> Die Kirche ist also die Zusammenkunft [*coetus*] derer, die durch die Stimme Gottes aus der gesamten Menge der Menschen von der ganzen Erde zu einem ihm eigenem Volk herausgerufen sind.[67]

Das Charakteristikum von a Lascos Ekklesiologie ist die Betonung der Gemeinschaft. *Ecclesia* ist *coetus*, ist Zusammenkunft, Gemeinschaft derer, die Gott zu seiner Kirche berufen hat.[68] Dem Begriff *coetus* kommt bei a Lasco eine besondere Bedeutung zu: ‚*Coetus*' bezeichnet nicht nur die Gemeinschaft der Heiligen – und ist damit die theologische Beschreibung der Kirche, die schon in den altkirchlichen Glaubensbekenntnissen festgestellt wurde –, sondern ‚*coetus*' weist zugleich über diese Gemeinschaft hinaus auf den, der die Gemeinschaft begründet: auf Gott. Gott hat die Menschen zur Kirche berufen. A Lasco nennt die Kirche, also die Gemeinschaft der Menschen in der Gemeinde, ‚*coetus fidelium*'.[69]

Zugleich bezeichnet der Begriff *coetus* die gottesdienstliche Versammlung der Kirche. Damit ist die Kirche als die Gemeinschaft definiert, die durch Gott konstituiert ist und ihr Leben allein auf ihn ausrichtet.

In der *Forma ac ratio* spricht a Lasco zudem immer dann von *coetus*, wenn er die Versammlung der Gemeinde oder der Amtsträger behandelt. Daraus ergibt sich eine dreifache Verwendung des Begriffs: *Coetus fidelium* ist die Gemeinschaft der Gläubigen, *coetus* allein bezeichnet sowohl die gottesdienstliche Versammlung der ganzen Gemeinde als auch die kirchenleitenden Zusammenkünfte der Amtsträger. *Coetus* ist bei a Lasco ein sehr umfassender Begriff.[70]

---

[67] Compendium doctrinae, K II, 294: „Est igitur Ecclesia coetus eorum qui voce Dei ex universa toto orbe hominum multitudine in populum illi peculiarem evocantur."

[68] Vgl. z.B. Compendium doctrinae, K II, 322; Forma ac ratio, K II, 131f.; De Catechismus, oft Kinder leere, K II, 435, 437; Catechismus effte Kinderlehre, K II, 521.

[69] A Lasco differenziert nur selten zwischen der weltweiten Kirche und der Ortsgemeinde. Nicht immer ist klar, auf welche Einheit sich seine Ausführungen beziehen. Weerda erklärt bezüglich des frühen reformierten Kirchenrechts, die Gemeinde sei eine durch die sakramentale Gemeinschaft begründete „Funktionengemeinschaft" gewesen (vgl. WEERDA, Gemeinde als Gestalt und Problem, 192). Kuyper betont, die Ortsgemeinde repräsentiere die Gesamtkirche, da sie ein Teil derselben sei (vgl. VREE/ZWAAN [Hgg.], Kuyper's Commentatio, Bd. 2, 117).

[70] Dennoch wird der lateinische Begriff *coetus* in der weiteren Darstellung der Ekklesiologie durch deutsche Begriffe ersetzt. In der Forschung wie im ostfriesischen Sprachgebrauch hat sich durchgesetzt, mit ‚Coetus' die regelmäßigen Treffen der Amtsträger zu bezeichnen. Damit keine Verwirrung aufkommt, benutzt auch die vorliegende Arbeit den eingedeutschten Begriff Coetus in diesem Sinne. Es ist jedoch festzuhalten, dass bei a Lasco Gemeinde, Gemeinschaft und Gottesdienst mit demselben Begriff benannt werden.

Die theoretischen Ausführungen zur Kirche wie ihre praktische Organisation sind auf den Gottesdienst zentriert: *Ecclesia* ist die Gemeinde, die sich zum Gottesdienst versammelt, das Wort hört, gemeinsam die Sakramente feiert und sich gegenseitig in der Kirchenzucht stärkt. *Ecclesia* ist gottesdienstliche Gemeinde. Im Gottesdienst werden all die Riten durchgeführt, welche die Kirche konstituieren.

A Lasco definiert die Kirche als Gemeinschaft der von Gott Herausgerufenen, die die Gnadengaben Gottes wie ihre eigenen Gaben in Liebe miteinander teilen.[71] Die Kirche ist welt- und zeitumfassend. Insofern ist sie die ‚heilige, allgemeine, christliche Kirche'. Die Gemeinschaft hat daher zwei Facetten: die Gemeinschaftlichkeit in der Ortsgemeinde und die Katholizität der Kirche in der Ökumene. Die Gemeinschaft der Ortsgemeinde zeigt sich in Frieden, Eintracht und gegenseitiger Liebe; die Katholizität im Blick über die einzelne Gemeinde hinaus auf die Gemeinschaft mit all denen, die Gott berufen hat. A Lasco betont die Katholizität der Kirche als welt- und zeitumfassend in all seinen ekklesiologischen Ausführungen.[72] Dass er die Weltumspannung der Kirche immer wieder hervorhebt, ist sicher auch auf dem Hintergrund seines so ausgeprägt ökumenischen Lebenslaufs zu verstehen. Auch wenn der polnische Reformator versucht, sein Gemeindeideal in den Fremdengemeinden in London zu verwirklichen, verliert er dabei nie die übergemeindliche Dimension aus dem Blick.

Die Bedeutung der Gemeinschaft macht a Lasco auch daran deutlich, dass er alle Aussagen, insbesondere in Bekenntnissen und Katechismen, in der Wir-Form bringt.[73] Dies ist in den reformierten Bekenntnisschriften des 16. Jahrhunderts durchaus nicht selbstverständlich. A Lasco versteht die Kirche als Gemeinschaft, die gemeinsam ihren Glauben bekennt.

---

[71] Von dieser reinen Kirche ist die sichtbare Kirche vor Ort ein Teil. Gleichzeitig ist sich a Lasco bewusst, dass die Ortskirche nicht mit der Kirche Jesu Christi identisch, sondern immer *ecclesia permixta* ist. Auch wenn die Frage nach der *ecclesia vera* bei ihm keine herausragende Rolle spielt, so blickt er doch über die sichtbare Kirche hinaus und unterscheidet zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche. Falkenroth verkennt mit seiner Interpretation, a Lasco beziehe die Kirche allein auf die Welt, „[…] ohne darüber hinaus eine ideale, unsichtbare Gemeinschaft überhaupt zu kennen […]" den Unterschied zwischen a Lascos hauptsächlichem Interesse, das in der Tat der Kirche in der Welt gilt, und seiner Ekklesiologie, die trotz aller weltlichen Ausrichtung sehr wohl die Unterscheidung zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche kennt und vollzieht (Falkenroth, Gestalt und Wesen, 144).

[72] Eine zusammenfassende Darstellung der Bemühungen a Lascos um die Einheit der gesamten Kirche gibt Strohm, Kirchenzucht und Ethik, 162–164.

[73] Dies gilt für alle Schriften außer dem Emder Katechismus von 1554. Allerdings ist zweifelhaft, wie groß a Lascos Anteil an seiner Formulierung war (vgl. Rauhaus, Emder Katechismus).

Nicht auf den Einzelnen kommt es an, nicht sein Bekenntnis ist relevant, sondern das der Kirche als Gesamtheit. Die Kirche ist die Gemeinschaft des Leibes Christi, und alle Glieder bekennen gemeinsam ihren Glauben. Dass dieses Bekenntnis dann für jeden Einzelnen Gültigkeit besitzt, ist Folge des gemeinschaftlichen Bekennens.

Die Gemeinschaft besteht jedoch nicht nur im gemeinsamen Bekennen. Sie wird auch im Leben der Kirche verwirklicht. Die beiden Katechismen betonen, dass die Gemeinschaft im Austausch von Gütern und Gaben lebt. Hier sind die Gemeindeglieder unmittelbar miteinander verbunden. Sie brauchen und helfen einander. Dass a Lasco die Menschen unmittelbar zueinander in Beziehung setzt, erhöht die Bedeutung der Gemeinschaftlichkeit in der Kirche. Die Gemeindeglieder sind aufeinander angewiesen. Das ist eine Herausforderung für die Kirche: Zugeständnis von Freiheit und Anforderung an die Gemeinschaft gleichermaßen.

Hierin ist ein besonderes Merkmal der Theologie a Lascos zu sehen. Andere reformierte Theologen wie zum Beispiel Johannes Calvin sehen die Gemeinschaft über Christus vermittelt. Calvin bezieht die Gemeinschaft mit Christus auf den einzelnen Gläubigen. Der Erwählte ist mit Christus vereint. Das besiegeln ihm die Sakramente.[74] Die Einheit mit Christus wird durch den Heiligen Geist hergestellt.[75] Calvin gründet die Gemeinschaft mit Christus in Christologie und Pneumatologie. Dennoch sind die einzelnen Gläubigen nicht allein. Durch die Gemeinschaft mit Christus sind sie auch miteinander verbunden und füreinander verantwortlich. Calvin hebt die Bedeutung der Ethik für das christliche Leben hervor.[76] Die Verbindung zwischen den Menschen ist jedoch über Christus vermittelt.[77]

---

[74] Vgl. bes. ICR IV, 17,1f. GERRISH, Lord's Supper, 92, betont, dass für Calvin die Einheit mit Christus noch nicht vollkommen sei, sondern im christlichen Leben des Menschen fortschreite und durch den Genuss des Abendmahls gestärkt werde. Vgl. als weiteres Beispiel den Heidelberger Katechismus, Frage 55 (vgl. MÜLLER [Hg.], Bekenntnisschriften, 697).

[75] Vgl. dazu auch MCDONNELL, Calvin, Church and Eucharist, 179f.

[76] Den sozialen Aspekt in Calvins Ekklesiologie betont PETRY, Communio Sanctorum. WALKER, Calvin and the Church, hebt hervor, dass Calvin Einheit, Autorität wie Katholizität der Kirche von Christus ableitet.

[77] Bohatec arbeitet in seiner großen Apologie Calvins den Organismusgedanken heraus. Einerseits sucht er Gemeinsamkeiten mit Martin Luther herauszustellen, andererseits will er zeigen, dass schon Calvin den Gemeinschaftsgedanken, der bei Bohatec positiv belegt ist, vollständig ausgearbeitet hat. Dabei wendet er sich mehrfach gegen die Ansicht, Johannes a Lasco habe in London Neues geschaffen (vgl. z.B. BOHATEC,

A Lasco betont in seiner Theologie die sichtbare Welt. Dennoch gibt es *extra ecclesiam nulla salus*, nicht nur innerweltlich, sondern auch darüber hinaus. Alles Heil wird durch die Kirche vermittelt. In seinen Auslegungen des Apostolikums bezieht a Lasco alle weiteren Bekenntnisaussagen auf die Kirche. Nur in ihr können Gemeinschaft, Sündenvergebung, Auferstehung und ewiges Leben empfangen werden. Denn sie ist von Gott berufen. Die Prädestination – falls man bei a Lasco überhaupt von einer solchen sprechen will – ist nicht auf Einzelne, sondern auf die Kirche als Gesamtheit gerichtet. Hier unterscheidet sich a Lasco von Calvin und der späteren reformierten Orthodoxie. Seine Erwählungslehre bezieht sich auf eine Gemeinschaft.[78]

Im Katechismus der Niederländischen Fremdengemeinde London, *De Catechismus, oft Kinder leere* (1546/1551), wird eine ausführliche Erörterung der Ekklesiologie mit der Auslegung des 4. Gebots verbunden. Mit dieser außergewöhnlichen Zusammenstellung betont die Gemeinde schon formal, wie wichtig ihr die Beziehung zwischen *ecclesia* und Gottesdienst ist. Die Ekklesiologie wird aus dem Gottesdienst entwickelt und das Verhalten der Kirche auf das Sabbatgebot bezogen. Ziel des Katechismus ist es, die Menschen zu einem Leben zum Lob Gottes anzuleiten. Dabei wird die Kirche als Heilsmittel, als Weg zum Leben, dargestellt.[79]

Staat und Kirche, 346, 368). In der *Institutio Christianae Religionis* von 1559 findet sich der Gemeinschaftsgedanke jedoch nicht so ausgeprägt, wie Bohatec ihn darstellt, und es bleibt zu fragen, warum der Genfer Reformator ihm in seinem Hauptwerk keinen größeren Raum gab, wenn er ihn für so wichtig hielt. Selbstverständlich ist die Kirche bei Calvin ein Organismus, aber ein über Christus vermittelter. Die Unterschiede zu Johannes a Lascos Ansatz zeigen sich in der ekklesiologischen Theorie und in der Praxis der Gemeinden.

[78] Diejenigen, die nicht zur Kirche gehören, thematisiert a Lasco nicht. – Falkenroth macht in seiner a Lasco-Auslegung Christus zum Ermöglichungsgrund der Kirche: Um der Erwählung gerecht zu werden, habe Christus die Aufgabe der Menschen erfüllen müssen. Daher könne Gott sich nun Menschen zur Kirche berufen (vgl. Falkenroth, Gestalt und Wesen, 124, 126). Eberhard Busch ist in seiner Untersuchung zur Ekklesiologie a Lascos im Vergleich zu Calvin anderer Meinung: Er fasst die Berufung bei a Lasco als Berufung zum Heil für alle auf, die gleichzeitig eine Berufung an jeden Einzelnen sei, der sich entscheiden könne, ob er dem Ruf folge. Dass a Lasco auch die Prädestination auf die Gemeinde fokussiert, sieht Busch erst in einem zweiten Schritt (vgl. Busch, Ekklesiologie, 235–237). Zur Bedeutung der Erwählungslehre bei Zwingli vgl. Gassmann, Ecclesia reformata, 43 u. 53; Neuser, Zwingli und Calvin, 185.

[79] Im Gedanken der Kirche als Heilsmittel hat a Lasco möglicherweise spätmittelalterliche katholische Vorstellungen aufgenommen. In der Begründung der Ekklesiologie

Auch im Kleinen Emder Katechismus von 1554 gilt die Kirche als Heilsmittel. Das Ziel des Kleinen Emder Katechismus ist ein Leben zum Lob und Dienst Gottes in der Gemeinde. Es geht folglich nicht wie im Katechismus von 1546/1551 primär darum, dass die Gläubigen das Heil erlangen, sondern das oberste Ziel des Lebens ist die Ehre Gottes in der Gemeinde.[80] Besonders wird hervorgehoben, dass die Menschen Gott in der Kirche loben sollen, nicht außerhalb oder unabhängig von ihr.

Das *Compendium doctrinae*, die Darstellung der Lehre der Niederländischen Fremdengemeinde London, besteht im Wesentlichen aus einer Beschreibung der Kirche. Aus der Ekklesiologie werden die anderen theologischen Topoi entwickelt. Die Kirche ist definiert durch die – von a Lasco ausdrücklich so bezeichneten – *notae ecclesiae* Alter, Glaube und Bekenntnis. Der Bekenntnisbegriff ist in dieser Schrift sehr weit gefasst. Er bezeichnet neben dem mündlichen und schriftlichen Bekennen das Leben und Handeln der Kirche wie ihrer einzelnen Glieder. Zwischen Ekklesiologie und Gemeindeleben besteht eine Reziprozität: Die Ekklesiologie bestimmt das Handeln der Gemeinde, das wiederum auf den Grund der Ekklesiologie, auf Gott selbst, zurückbezogen ist. Wie die Gemeinde agiert, daran lässt sich ihr Bekenntnis erkennen und beurteilen. Und das Handeln der Gemeinde wirkt auf das Bekenntnis zurück: Falsches Leben kann nicht mit einem richtigen Bekenntnis einhergehen.

Laut *Compendium doctrinae* gibt es zwei Arten von Bekenntnis: privates und öffentliches Bekenntnis. Die öffentliche *confessio* geschieht auf dreierlei Weise: mit dem Mund, durch die Zeremonien der Kirche und durch den Dienst am Nächsten.[81] Damit sind alle Aspekte des christlichen Lebens in der Kirche verankert. Auch die Diakonie wird in die Ekklesiologie eingebunden. Kirche ist ohne tätige Nächstenliebe nicht möglich. In der Gemeinde hilft man einander „Cum enim omnes, quicunque in Ecclesia sumus, unius nos corporis membra esse indubitato credamus […]".[82] Das öffentliche und private Leben der Gemeinde wird aus der Gemeinschaft des Leibes Christi abgeleitet.

---

und der Organisation der Gemeinde jedoch verband ihn wenig mit der katholischen Theologie.

[80] Es ist denkbar, dass sich in dem federführend von Faber verfassten Katechismus Einflüsse Calvins niedergeschlagen haben.

[81] Vgl. dazu auch SPRENGLER-RUPPENTHAL, Befugnisse der Diakonen.

[82] Compendium doctrinae, K II, 326.

Was das Bekennen mit Mund, Zeremonien und Liebe beinhaltet, zeigt auch die *Forma ac ratio*: Gottesdienst, Sakramente, Kirchenzucht und Diakonie sind die Gebiete, auf denen das Bekenntnis der Kirche im Leben der Gemeinde offenbar wird. Die Gemeinde ist die Gemeinschaft, die sich zum Gottesdienst versammelt. Der Gottesdienst wiederum besteht aus gemeinsamem Reden, Hören des Worts und der Gemeinschaft im Teilen und im Tun der Liebestaten. Hinter a Lascos Aussagen verbirgt sich eine logische Gleichung: Das Zentrum des Gottesdienstes ist Gott. Das Zentrum des Gemeindelebens ist Gott. Daher ist das Zentrum des Gemeindelebens der Gottesdienst.

Die Grundlage für das Gemeindeleben wird im Abendmahl (ab)gebildet: Die Gemeinde ist die *communio corporis Christi*, das *corpus mysticum Christi*.[83] Die Gemeinschaft des Leibes Christi wird im Abendmahl dargestellt, hergestellt und gefestigt. Sie besteht schon vor dem Abendmahl und wird im Abendmahl doch immer wieder konkret vergegenwärtigt. Dies gibt den Gliedern am Leib Christi, die am Abendmahl teilnehmen, Gewissheit und Sicherheit.[84]

Vergewisserung ist ein für a Lasco ausgesprochen wichtiger Aspekt des christlichen Lebens. Seine Gemeinde soll in Gewissheit leben können. Die Gemeindeglieder, viele von ihnen geflohen, alle in einer Freiwilligengemeinde in einem nicht immer freundlich gesonnenen Umfeld lebend, sollen wissen, dass sie auf dem rechten Weg sind. Das gilt ebenfalls für die Leser der *Forma ac ratio*, die ihrerseits großenteils Flüchtlinge waren und von Lutheranern, Täufern und Katholiken angegriffen wurden. A Lasco will Gewissheit vermitteln, Sicherheit, dass seinen Gemeindegliedern am Ende das ewige Leben zukommen wird. Dies wird auch an der *Korte ondersoeckinge* deutlich, die in die *Forma ac ratio* integriert ist und von jedem Menschen, der in die Gemeinde aufgenommen werden wollte, unterschrieben werden musste. In ihrer ersten wie in ihrer

[83] Vgl. Sprengler-Ruppenthal, Mysterium und Riten, 4. Sprengler-Ruppenthal zeigt, wie sich die ganze Kirchenordnung a Lascos aus dem Verständnis der Gemeinde als *corpus Christi* ableitet. Falkenroth differenziert dagegen: „Doch aber genügt der Gemeinschaftsgedanke nicht, um Laskis Anschauung von der Kirche wiederzugeben. In gleicher Weise konstitutiv dafür galten ihm die Institutionen Gottes“ (Falkenroth, Gestalt und Wesen, 154). Falkenroth scheint hier jedoch zwei unterschiedliche Ansatzpunkte der Ekklesiologie (Kirche ist Gemeinschaft Gottes; sie wird gebildet durch die Institutionen Gottes) zu vermischen (vgl. zu diesem Ansatz auch Bohatec, Staat und Kirche).

[84] Vgl. z.B. Forma ac ratio, K II, 151.

letzten Frage behandelt sie die Gewissheit der Gemeindeglieder und wirkt somit selbst bestätigend und vergewissernd.[85]

Dass die Gemeinde *communio corporis Christi* ist, versteht a Lasco ganz wörtlich: In ihrer Gemeinschaft bildet sie den Leib Christi. Damit ist gleichzeitig gesagt, dass Christus das Haupt ist, die Gemeinde nur der Leib, geordnet nach der Ordnung Christi.[86] Von eminenter Bedeutung ist dabei, dass es neben Christus keine weiteren Häupter in der Gemeinde geben kann: weder einen Papst noch eine Gemeindeleitung, die in irgendeiner Weise den anderen Gliedern übergeordnet wäre. Auf dieser Grundlage ist auch a Lascos Ämterlehre zu verstehen, sein demokratisches Gemeindeprinzip, das die Erhebung eines einzelnen oder auch einer Gruppe über die anderen Glieder am Leib Christi nicht zulässt. Aufgrund dieses theologischen Axioms entwickelte der polnische Baron sein Gemeinschafts- und Gleichheitsprinzip.

Das Hauptsein Christi ist auch für das Leben der Gemeinde bedeutsam. Wenn Christus ihr Haupt ist, so muss sie nach seinem Befehl und seinem Vorbild leben. Deshalb hält sie sich an die Regeln der Bibel und führt ein Leben, das dem Leben Christi möglichst nahe kommt. Deshalb ist sie auch bestrebt, ein reiner Leib zu sein. Einzelne Glieder dürfen nicht den ganzen Leib krank machen. Dies wird gegen jegliche Form von Irrlehren gesagt, die aufs schärfste aus der Gemeinde entfernt werden müssen. Gleichzeitig jedoch dürfen einzelne Glieder nicht willkürlich abgeschnitten werden. Da der Leib eine Einheit bildet, gilt auch hier das Liebesprinzip. Nur bei erwiesener Gefahr für den Leib und unter Zustimmung aller seiner Glieder dürfen gefährliche Einzelne aus der Gemeinde ausgeschlossen werden.

In a Lascos Ekklesiologie steht die Gemeinde als Gemeinschaft im Vordergrund. Begründet ist diese Gemeinschaft in Jesus Christus. Er ist das Haupt, die Gemeinde der Körper. Vergegenwärtigt wird die

---

[85] Vgl. Forma ac ratio, K II, 127, 135. Die niederländische Übersetzung findet sich K II, 479, 492. Bei Frage 41 niederländisch (45 lateinisch) wurde der erste Teil der Antwort weggelassen, sodass nur die Versicherung bleibt. – Gerretsen schreibt die *Korte ondersoeckinge* Martin Micron zu. Die Schrift sei allein von Micron verfasst und – im Gegensatz zum *Compendium doctrinae* – in London tatsächlich benutzt worden (vgl. Gerretsen, Micronius, 23–31). Vermutlich hatte Micron in der Tat stärkeren Einfluss auf die niederländische Fassung, während die lateinische eher auf Johannes a Lasco zurückzuführen ist. Welcher Version der Vorrang gebührt, ist indes nicht zu sagen.

[86] Vgl. Forma ac ratio, K II, 45, 53, 55, 57, 59. Vgl. zur Beziehung der Ekklesiologie a Lascos zu Calvin Busch, Ekklesiologie; dort auch zu den drei Ämtern als Grundlage der Kirchenordnung.

Gemeinschaft, die in der Heilstat Christi existiert, im Abendmahl, wo die Gemeinde jeweils neu die *communio corporis Christi* (ab)bildet.

Die *communio corporis Christi* im Abendmahl

> Daher ist das Ziel des Abendmahls die Besiegelung unserer Gemeinschaft mit Christus in unserem Glauben, die durch den Heiligen Geist neue Regungen in unseren Herzen erzeugt, den Herrn Christus und all das Seine wiederum zu lieben und ihm gegenüber gemäß unserer Schwäche Liebesdienste unserer Dankbarkeit kundzutun.[87]

Im Abendmahl wird die Gemeinschaftlichkeit der Gemeinde sichtbar. Da die Abendmahlsgemeinde die *communio corporis Christi* ist, bilden Abendmahl und *communio corporis Christi* einen unauflöslichen Zusammenhang.[88] Sie bedingen sich gegenseitig. Die Gemeinde kann das Abendmahl feiern, weil sie in Christi Werk zur *communio corporis Christi* geworden ist. Indem sie das Abendmahl feiert, wird sie (erneut) zur *communio corporis Christi*. Abendmahl und Gemeinschaft stehen also in einem zirkulären Wechselverhältnis: Eins bedingt und ermöglicht das andere und folgt wiederum aus ihm.

Christus ist das Subjekt von Abendmahl und *communio*. Mit seiner Heilstat hat er die Gemeinschaft ermöglicht. Er beruft die Gemeinde und ist das Haupt der *communio corporis Christi*. Dabei ist nicht nur die Gemeinschaft in der Gemeinde von Bedeutung, sondern auch die persönliche Gemeinschaft mit ihm. In ihm erlangen die an ihn glauben Heil und ewiges Leben. Die Gemeinschaft wird in der gemeinsamen Abendmahlsfeier versinnbildlicht und befestigt.[89] Das Abendmahl ist Zeichen für die *communio* und Weg zu ihr. Im Abendmahl existieren die Gemeinschaft des Einzelnen mit Christus, die *communio* der Gemeinde mit Christus und die Gemeinschaft der Gemeindeglieder untereinander. Gemeinschaft mit Christus gibt es nur innerhalb der Gemeinschaft der

---

[87] Forma ac ratio, K II, 157: „Finis ergo Coenae Dominicae est eiusmodi nostri in fide nostrae cum Christo communionis obsignatio, quae novos motus in cordibus nostris gignat autore Spiritu sancto ad amandum vicissim Christum Dominum suaque omnia et ad declaranda nostrae erga illum gratitudinis pro nostra infirmitate officia."

[88] Auf von der *communio* unabhängige Aspekte der Abendmahlstheologie a Lascos wie die Inkarnationslehre wird hier nicht näher eingegangen (vgl. dazu Falkenroth, Gestalt und Wesen). Brown, Laski, 240, schreibt den Sakramenten eine von der hier vorgelegten Interpretation etwas abweichende Wirkung zu. Die Sakramente hätten vornehmlich drei Zielrichtungen: Versicherung der göttlichen Versprechen, Erinnerung an die Pflichten der Menschen und Identifikationszeichen für das Volk Gottes.

[89] Vgl. De Catechismus, oft Kinder leere, K II, 355; Catechismus effte Kinderlehre, K II, 501.

Gemeinde. Individuelles, persönliches Heil ist bei a Lasco lediglich von untergeordneter Bedeutung, auch wenn das persönliche Heil des Menschen Resultat der Gemeinschaft ist, die der Mensch in der Gemeinde mit Christus hat.

Abendmahl und Gemeinschaft rücken bei a Lasco so nah zusammen, dass sie in mancher Hinsicht fast austauschbar scheinen. Das Abendmahl ist der liturgische Vollzug der *communio*. In ihm wird die Gemeinde sichtbar. Gleichzeitig ist in ihm die Gemeinschaft theologisch erst ermöglicht: Was Jesus Christus Karfreitag für die Menschen getan hat – sein Tod am Kreuz – hat die Menschen mit Gott versöhnt und sie so in den Stand gesetzt, sich untereinander zu versöhnen. In der Abendmahlsfeier wird daran erinnert und in der Erinnerung die *communio* vergegenwärtigt und befestigt. Das Abendmahl schafft so immer wieder neu Gemeinschaft.

Vor der Diskussion der Mittel, mit denen die Gemeinde ihr Leben als *communio corporis Christi* gestaltet, und der Ziele von Abendmahl und *communio corporis Christi* sei kurz der Ablauf der Abendmahlsfeier nach a Lasco erläutert. Zwei Wochen vor der Abendmahlsfeier, die im monatlichen Wechsel in der französischen und der niederländischen Gemeinde in London stattfand, wurde die Gemeinde in einer öffentlichen Ermahnung an die Zulassungsvoraussetzungen, Glaubensbekenntnis und Unterwerfung unter die Kirchenzucht, erinnert. Auch dass unter den Abendmahlsteilnehmern kein Streit herrschen dürfe, wurde hervorgehoben. Der Prediger strich Inhalt und Ziel der Mahlfeier heraus. Er ermahnte die Gemeindeglieder zu Selbstprüfung und Streitversöhnung. Für Menschen, die nicht zur Gemeinde gehörten, aber dennoch am Mahl teilnehmen wollten, wurde eine Sonderprüfung durchgeführt.[90] Am Tag vor dem Abendmahl fand ein Vorbereitungsgottesdienst statt. Wenn nötig, sollten renitente Sünder bei dieser Gelegenheit exkommuniziert werden. War dies nicht erforderlich, dankte die Gemeinde Gott.[91]

Am Tag des Abendmahls wurde vor dem Gottesdienst ein Tisch gedeckt. Der Tisch sollte so stehen, dass alle Gemeindeglieder ihn sehen konnten. Diakone, Pfarrer und Älteste saßen so, dass alle sie sahen. Der diensthabende Pfarrer predigte über das Abendmahl und erklärte jede einzelne Handlung. Der Predigt folgte das Fürbittengebet. Dann stell-

[90] An dieser Stelle steht in der *Forma ac ratio* die *Korte ondersoeckinge*.
[91] Vgl. Forma ac ratio, K II, 141f.

ten sich Pfarrer, Älteste und Diakone mit dem Gesicht zur Gemeinde, während der Prediger die Gemeinde von der Kanzel ermahnte. Er thematisierte die Ausschlüsse vom Mahl. Nach einem Gebet sprach er die Einsetzungsworte, denen er eine weitere Erklärung anschloss. Dann begab er sich zu den anderen Amtsträgern an den Tisch. Mit einer Paraphrase von I Kor 5 setzte er sich mit dem Blick zur Gemeinde an die Mitte des Tisches, die übrigen Amtsträger und Gemeindeglieder setzten sich, bis alle Plätze besetzt waren. Der Prediger brach das Brot, füllte es in kleine Schalen, den Wein in Becher und reichte Brot und Wein mit den Worten „Nehmt, esst und gedenkt…" herum. Nach der ersten Runde kamen neue Gemeindeglieder zum Tisch und setzten sich, zuerst die Männer, dann die Frauen.

Einige Älteste waren für das Nachfüllen der Schalen und Becher zuständig, die anderen und die Diakone beobachteten, wer am Abendmahl teilnahm. Einer las während der Austeilung aus Joh 6, wenn das Mahl länger dauerte auch Joh 13 bis zum Ende des Evangeliums oder andere ‚nützliche' Perikopen.

Nach dem Abendmahl stellte sich der Prediger vor den Tisch, redete die Gemeinde an und betonte die Vergewisserung, die sie im Mahl erlebt hatte. Dann sprach er ein Dankgebet. Mit einer weiteren Ermahnung, Psalm, Segen und der Erinnerung an die Kollekte wurde die Gemeinde entlassen. Brot- und Weinreste wurden an Arme verteilt.

Nun seien die Ziele von Abendmahl und *communio* dargestellt – Schlüsselgedanken der Theologie a Lascos –: Vergewisserung, Ehre Gottes und Gemeinschaft. Wichtig ist festzuhalten, dass zwischen den einzelnen Zielen keine Hierarchie besteht.

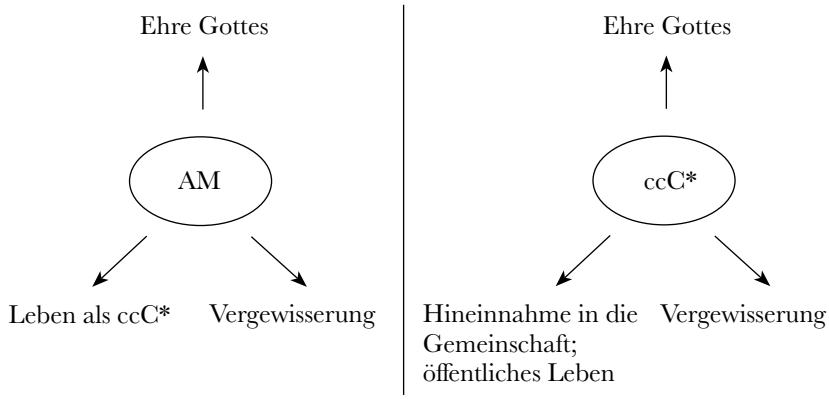
In Wirkung und Ziel entsprechen Abendmahl und *communio* einander. Nur im Blick auf die konkrete Gestaltung dessen, was mit dem Leben der Gemeinde als *communio corporis Christi* gemeint ist, tun sich Differenzen zwischen den Konzepten auf. Während im Abendmahl der theologische Grund der Gemeinschaft liturgisch vollzogen wird, zielen die Ausführungen zum Leben der Gemeinde auf die konkrete Gestaltung des gemeinschaftlichen Lebens und auf ihren Wandel in der Öffentlichkeit. Dabei ist es Aufgabe der Gemeinde, andere Menschen in die *communio* hineinzunehmen.

Weil die Gemeinde im Abendmahl die *communio corporis Christi* ist, lebt sie zur Ehre Gottes.[92] Das Abendmahl erinnert und ermahnt die

[92] Vgl. Forma ac ratio, K II, 140f.

Gläubigen, Gott zu danken.[93] In der Abendmahlsfeier erfahren die Gläubigen immer wieder neu, wofür sie Gott danken können. Und in Erinnerung an seine Heilstaten loben sie ihn dann auch außerhalb der Abendmahlsfeier. Dadurch wird das Abendmahl zu einem für die Ehre Gottes fundamentalen Vorgang. Die Ehre Gottes ist ans Abendmahl gebunden, und gleichzeitig greift sie darüber hinaus. Sie ist das Ziel allen menschlichen Lebens. Ihre Beziehung zum Abendmahl besteht darin, dass wahres christliches Leben nur in der Gemeinschaft des Leibes Christi stattfinden kann und dass diese Gemeinschaft im Abendmahl konstituiert wird. *Communio* und Abendmahl sind so nah zusammengerückt, dass die Ehre Gottes als Folge der Abendmahlsfeier wie der *communio* erscheint.

[Graphik 1]



* Communio corporis Christi

Die Gemeinschaft ist nach a Lasco das Mysterium des Abendmahls.[94] Im Abendmahl ist die Gemeinschaft verborgen, das Abendmahl beinhaltet und vermittelt Gemeinschaft. In der Predigtanleitung zum Abendmahlsgottesdienst heißt es: „Mysterium vero Coenae Dominicae

[93] Vgl. Forma ac ratio (Korte ondersoeckinge), K II, 134.

[94] Vgl. zu den Mysterien Forma ac ratio, K II, 140f. Die anderen beiden Dimensionen des Abendmahls, die jedoch für unseren Zusammenhang keine primäre Rolle spielen, sind die Aufhebung des Gerichts und der Tod des Sünders mit Christus. Vgl. auch Sprengler-Ruppenthal, Mysterium und Riten, 9f. Den Gebrauch des Begriffs Mysterium leitet Sprengler-Ruppenthal etymologisch vom Griechischen μυειν ab, das den natürlichen Sinnen Verborgenes bezeichnet. Zu Erasmus' Einfluss auf a Lascos Abendmahlslehre vgl. Zwierlein, Erasmianer.

esse id, quod nobis per institutam panis ac poculi istiusmodi participationem adumbratur, nempe veram ac salutarem piis omnibus cum Christo Domino nostram in corpore et sanguine ipsius communionem."[95] Diese Gemeinschaft in Leib und Blut Christi wird im Abendmahl in besonderer Weise deutlich.

Die *communio* ist aber das Geheimnis nicht nur des Abendmahls, sondern auch der Taufe. In beiden Sakramenten liegt dasselbe Geheimnis verborgen, wie auch derselbe Gott die Sakramente eingesetzt hat. Weil Gott einer ist, darum müssen auch die Sakramente einfältig und nicht vielfältig sein. Darum kann es keine unterschiedlichen Geheimnisse in den verschiedenen Sakramenten geben. Der Grund, der Inhalt und die Essenz der Sakramente sind identisch.[96] Dies mag auch eine Ursache sein, warum die Folgen von Abendmahl und Gemeinschaft grundsätzlich identisch sind.

Christus ist das Subjekt der Gemeinschaft. Er hat sie gestiftet, ruft die Menschen in sie hinein und erhält die Gemeinschaft. Dies wird im Abendmahl symbolisch nachvollzogen, wenn der Pastor das Brot in die Hand nimmt, es bricht und den Kelch hebt.[97] Die Gemeinde wird in diesem Akt daran erinnert, dass sie Christus allein ihr Heil verdankt, dass er ihr Hirte und ihr Haupt ist. Im Schauen auf Brot und Wein blickt die Gemeinde auf Christus und erinnert sich an seine Heilstaten, die bis heute in ihr Leben wirken. Sie weiß dann, dass Christus als Haupt auch jetzt in ihrer Gemeinschaft anwesend ist und sie erhält.

Wenn die Gemeinde das Brechen des Brotes sieht und auf den erhobenen Kelch blickt, dann schaut sie nicht nur Symbole für das, was Christus einmal vor langer Zeit getan hat, sondern dann ist Christus ganz konkret bei dieser Handlung anwesend. A Lasco hat ein eigenwilliges Abendmahlsverständnis. Im Brechen des Brots und im Heben des Weinkelchs werden Christi Leib und Blut weder kon-, noch transsubstantiiert. Christi Leib und Blut sind für a Lascos Mahlfeier im Grunde von untergeordneter Bedeutung. Worauf es ankommt, ist nicht die Substanz der Dinge, die da genossen werden, sondern der Ablauf der Handlung. A Lasco vertritt keine rein symbolische Abendmahlstheologie. In der Abendmahlsfeier vollzieht die Gemeinde das letzte Mahl Jesu mit seinen Jüngern nach und wird so Teil der *communio corporis Christi*.

---

[95] Forma ac ratio, K II, 143.
[96] Vgl. Forma ac ratio, K II, 145.
[97] Vgl. Forma ac ratio, K II, 147.

Jeder Handlungsablauf im Abendmahl macht ihr das auf je eigene Weise deutlich.

A Lasco wurde, gerade aufgrund seiner Abendmahlstheologie, häufig als Zwinglianer dargestellt.[98] In der Tat finden sich hier einige Gemeinsamkeiten. Doch betont a Lasco andere Aspekte des Mahls als Zwingli. Zwingli hat sein Abendmahlsverständnis – ausgehend von dem Abendmahlsbrief des niederländischen Humanisten Cornelius Hoen – in Auseinandersetzung mit Martin Luther entwickelt.[99] Dabei sind für ihn drei Bibelstellen von herausragender Bedeutung. Joh 6,63 garantierte die geistliche Deutung des Mahls, I Kor 11,24.26 Gedächtnis und Bekenntnis und I Kor 10,16f. die Gemeinschaft. In allen Kämpfen um die rechte Auffassung von der Präsenz Christi im Mahl stellt Zwingli das Abendmahl immer als Gemeinschaftsmahl heraus; es soll die Gemeindeglieder in Gemeinschaft und Nächstenliebe stärken. In diesem Zusammenhang kann Zwingli auch von der Gemeinde als Leib Christi sprechen.[100] Johannes a Lasco hat diesen Ansatz Zwinglis vertieft. Gleichzeitig setzt er sich von Zwingli ab, wenn er das Reale im Abendmahlsgeschehen betont.

Nach der Feier des Abendmahls wird die Gemeinde ermahnt, und in dieser Belehrung steht die Gemeinschaft an erster Stelle. Wie aus vielen Körnern ein Laib Brot werde, so mache Gott die Menschen zu Gliedern am Leib Christi.[101] Dieses Bild erhellt, wie im Abendmahl für a Lasco etwas Neues geschieht, die Gemeinde zu einer Gemeinschaft wird, in der die einzelnen nicht mehr als Körner sichtbar sind, sondern das Brot – der Laib der Gemeinschaft – entsteht. Er besitzt gegenüber einer Ansammlung von einzelnen Körnern eine neue Qualität. So ist auch die *communio corporis Christi*, die sich im Abendmahl manifestiert, etwas anderes als eine Ansammlung von Gemeindegliedern. Sie ist eine Gemeinschaft, die nicht rein menschlich konstituiert ist, sondern in der Christus der Grund und das Haupt ist.

Die persönliche Wirkung des Sakraments ist die Vergewisserung. Damit ist neben der Ehre Gottes und dem Leben als Gemeinschaft die dritte *finis* von Abendmahl und *communio corporis Christi* angesprochen. Die Gewissheit ist in der *Forma ac ratio* das erste und ausdrückliche Ziel der

---

[98] Vgl. z.B. Falkenroth, Gestalt und Wesen.

[99] Vgl. dazu ausführlich Köhler, Zwingli und Luther.

[100] Die Bedeutung der Einheits-Konzeption in Zwinglis Ekklesiologie hebt Stephens, Theology, 265, hervor.

[101] Vgl. Forma ac ratio, K II, 168.

Abendmahlsfeier.[102] In diesen Zusammenhang gehört auch die *Korte ondersoeckinge*, deren lateinischer Text in der *Forma ac ratio* als Glaubensprüfung im Zusammenhang der Abendmahlsvorbereitung dargeboten wird. Sie beginnt mit der Frage nach der Gewissheit[103] und endet mit der Frage nach der Bedeutung des Wortes Amen, die wiederum mit einer Gewissheitsversicherung beschlossen wird: „Et simul testatur, nos tam certa fiducia autore Spiritu sancto persuasos esse, quod in nostra tali precatione a Patre Deo propter unigenitum suum filium proculdubio exaudiamur."[104]

A Lasco stellt bei seinen Deutungen der einzelnen Handlungen der Abendmahlsfeier jeweils neben den anderen Inhalten die Vergewisserung heraus. Sinn der Abendmahlsfeier ist es, der beteiligten Gemeinde zu versichern, dass all diese einzelnen Handlungen, die in der Abendmahlsfeier vollzogen werden, wirklich für sie geschehen und verfügbar sind, weil sie die *communio corporis Christi* ist.[105] Die Vergewisserung aber ist mehr als nur ein sich Sicher-Sein. In der Vergewisserung werden die Gaben des Abendmahls wirklich die der Gläubigen.

Um die Gewissheit zu festigen, ist es notwendig, alles zu beachten, was die Gemeinde im Abendmahl der *communio corporis Christi* gewiss macht: Die Pastoren müssen das Abendmahl sorgfältig und treu verwalten, die Gemeindeglieder ihr Leben treu führen und sich vor dem Abendmahlsgebrauch sorgfältig prüfen.[106]

Die Gewissheit, die im Abendmahl vermittelt wird, geht über eine persönliche Versicherung hinaus: die Herzen der Gläubigen werden im Mahl zur Liebe Christi und zu Werken der Dankbarkeit versiegelt, wie a Lasco es nennt. Hier schließt sich der Kreis. Weil die Menschen im Abendmahl ihres Heils gewiss werden, loben sie Gott, geben ihm die Ehre und reichen die Erfahrung, die sie in der Mahlfeier gemacht haben, an die Welt weiter. Sie erzählen von Gottes Taten, holen andere in die Gemeinschaft der Gemeinde hinein und vollbringen selbst Liebestaten. So weist die Gemeinschaft im Abendmahl über sich selbst hinaus auf die Gemeinschaft in der Welt und die Ehre Gottes.[107]

---

[102] Vgl. Forma ac ratio, K II, 118.
[103] Vgl. Forma ac ratio, K II, 127.
[104] Forma ac ratio, K II, 135.
[105] So z.B. Forma ac ratio, K II, 151.
[106] Vgl. z.B. Forma ac ratio, K II, 159. Zulassungsvoraussetzung zum Abendmahl sind Glaubensbekenntnis, Unterwerfung unter die Kirchenzucht und die persönliche Prüfung sowie das friedliche Zusammenleben in der Gemeinschaft (vgl. Forma ac ratio, K II, 125, 137–139).
[107] Vgl. Forma ac ratio, K II, 157. A Lasco benutzt den Begriff der *communio corporis*

Abschließend ist festzuhalten, dass Abendmahl und *communio corporis Christi* in enger Beziehung zueinander stehen. Nachdem durch Christi Werk am Kreuz die Gemeinschaft hergestellt ist, bedingen Abendmahlsfeier und Gemeinschaft einander. Das Zusammenkommen der Gemeinde im Abendmahl bildet die Gemeinschaft ab, und die gemeinsame Feier des Mahls begründet die *communio* aufs Neue. Abendmahl und *communio* gehören so eng zueinander, dass ihre Wirkungen austauschbar scheinen: die Gewissheit des Einzelnen, zur Gemeinschaft mit Christus zu gehören, das Leben der Gemeinde als Gemeinschaft und das Lob Gottes.

Kirchenzucht als Ausdruck der communio

> Die Kirchenzucht ist ein sicheres aus der Schrift gewonnenes Verfahren, schrittweise die christlichen Ermahnungen aus dem Wort Gottes unter allen Brüdern gegenseitig in der Kirche Christi zu befolgen, damit der gesamte Körper und seine einzelnen Glieder in ihrem Amt, soweit es möglich ist, bewahrt werden, – und, wenn welche darin als hartnäckige Verächter von Ermahnungen dieser Art entdeckt werden, dass sie im äußersten Fall durch die Exkommunikation dem Satan übergeben werden, wenn auf irgendeine Weise durch solche Beschämung auch das Fleisch in jenen zugrunde geht, das die Neigungen betrifft, und der Geist so schließlich zur Besserung zurückgerufen und dann auch errettet werden kann.[108]

Bei der Analyse von Johannes a Lascos Konzeption der Kirchenzucht müssen drei Aspekte unterschieden werden: die biblische Hermeneutik als Grundlage für ihre Einsetzung, das ekklesiologische Fundament und der Sinn der Zucht. A Lasco beginnt seine Definition der Kirchenzucht in der *Forma ac ratio* mit dem Hinweis auf ihre Grundlage. „Die Kirchenzucht ist ein sicheres aus der Schrift gewonnenes Verfahren […]." *Sola scriptura*, einzig die Schrift, kann Grundlage für das Leben der Gemeinde sein, und so wird selbstverständlich auch die Kirchenzucht

---

Christi als Oberbegriff für das gesamte Leben der Gemeinde und als Spezialausdruck für das Geschehen in der Abendmahlsfeier.

[108] Forma ac ratio, K II, 170: „Disciplina Ecclesiastica est certa quaedam e scripturis petita ratio observandi gradatim Christianas admonitiones ex verbo Dei inter fratres invicem omnes in Ecclesia Christi, ut et corpus universum singulaque illius membra in suo officio, quoad eius fieri potest, contineantur, – et, si qui in illa deprehendantur obstinati admonitionum istiusmodi contemptores, ut Satanae ad extremum per excommunicationem tradantur, si quo modo per talem pudefactionem et caro in illis interire, quod ad affectus illius attinet, et spiritus ita demum revocari ad resipiscentiam ac proinde servari etiam possit."

aus der Schrift abgeleitet.[109] Dies gilt für ihre Einsetzung wie für die speziellen Ermahnungen, mit denen die Gemeindeglieder einander auf den rechten Weg weisen. Im Falle der Kirchenzucht wie in dem des Abendmahls gründet a Lasco seine Theologie nicht auf einzelne Verse, sondern auf ganze biblische Kapitel. Basis der Kirchenzucht ist das Gebot Christi. Die Kirchenzucht ist eine Einsetzung Christi,[110] ebenso wie Taufe und Abendmahl. Deshalb muss sie auch unbedingt eingehalten und einsetzungsgemäß durchgeführt werden.[111]

Hinweise darauf, dass Christus die Kirchenzucht als grundlegende Institution der christlichen Gemeinde eingeführt hat, findet Johannes a Lasco an verschiedenen Stellen im Neuen Testament. Da ist zunächst einmal Mt 18: Jesus mahnt die Jünger zum Frieden und leitet sie zu Ermahnungen untereinander an. Der gestufte Ablauf der Kirchenzucht ist hier vorgezeichnet.[112] Gleichzeitig findet sich in diesem Kapitel die Warnung vor der Verführung: „Wenn aber deine Hand oder dein Fuß dich zum Abfall verführt, so hau sie ab und wirf sie von dir […].“[113] Auch die Möglichkeit zur Umkehr ist in diesem Kapitel angesprochen. Im Gleichnis vom verlorenen Schaf betont Jesus, wie wichtig Gott die Umkehr eines Einzelnen ist.[114] Die Gemeinde konnte sich hierdurch aufgefordert fühlen, sich besonders derjenigen anzunehmen, die nicht auf dem rechten Weg wandelten. Die Bedeutung der gegenseitigen Vergebung wird im Gleichnis vom Schalksknecht am Ende von Kapitel 18 dargestellt.[115] A Lascos Theologie der Kirchenzucht – insbesondere der Ablauf der Zucht – ist damit grundgelegt: die Sorge umeinander;

---

[109] Auf a Lascos Hermeneutik kann hier nicht näher eingegangen werden. Ihr müsste eine eigene Untersuchung gewidmet werden. Sprengler-Ruppenthal analysiert die Verwendung von Bibelstellen bei Micron: Die Londoner Ordnung zitiert selbst im Vergleich zu anderen reformierten Kirchenordnungen sehr viele Bibelstellen und fundiert ihre Ordnungsvorstellungen in biblischen Aussagen (vgl. Sprengler-Ruppenthal, Bibelstellen, 185f., 200f.). Zur ‚Analogie des Glaubens‘ bei a Lasco vgl. Weerda, Zepper, 174–177.

[110] Vgl. Forma ac ratio, K II, 134, 197; Emder Katechismus, K II, 533.

[111] Wiederholt betont a Lasco, dass in der Bibel die rechtmäßige Durchführung der Kirchenzucht genau festgelegt sei (vgl. z.B. Forma ac ratio, K II, 171).

[112] Vgl. Mt 18,15–20.

[113] Mt 18,8. A Lasco verweist ohne Versangabe auf Mt 18 und geht nicht explizit auf den Gesamtkontext ein. Doch ist zu vermuten, dass er ihn bei der Ausarbeitung der Kirchenzucht im Blick hatte, da er auch sonst immer ganze Perikopen heranzog und der Kontext von Mt 18 a Lascos Kirchenzuchttheologie stützt. Möglicherweise aufgrund von a Lascos Schweigen hat die Forschung bislang nicht über Mt 18,15–20 hinausgeschaut.

[114] Vgl. Mt 18,10–14.

[115] Vgl. Mt 18,21–35.

die Bedeutung der Gemeinschaft; die Aufforderung, sich besonders um die Abgewichenen zu kümmern; die Verpflichtung, gefährliche Verführer auszuschließen; und die immer wieder angebotene Möglichkeit zur Umkehr mit dem Aufruf zur Versöhnung.

Doch gibt Johannes a Lasco neben diesem Kapitel noch andere biblische Grundlagen für die Kirchenzucht an. Er nennt das Lukasevangelium, den ersten Brief an die Thessalonicher, den Hebräerbrief und, allen voran, den ersten Korintherbrief.[116] Ein Charakteristikum des ersten Korintherbriefs ist die Beziehung zwischen Kirchenzucht und Abendmahl. Paulus betont, dass im Abendmahl die Gemeinschaft des Leibes Christi begründet ist.[117] Aus dieser Gemeinschaft folgen bestimmte Verhaltensregeln. Der Bund, den Gott mit den Menschen in Christi Leib und Blut geschlossen hat, ist so stark, dass Selbstprüfung eine Voraussetzung für die Abendmahlsteilnahme wird. Wer unwürdig das Mahl empfängt, „isst und trinkt sich selbst zum Gericht".[118] A Lasco hat hieraus weniger eine strikte, auf Reinheit bedachte, Abendmahlstheologie abgeleitet als vielmehr sich auf die folgenden Verse bezogen: „Wenn wir aber von dem Herrn gerichtet werden, so werden wir gezüchtigt, damit wir nicht samt der Welt verdammt werden."[119] Wenn die Gemeinde Kirchenzucht übt – und selbst wenn sie ein Glied aus der Gemeinde ausschließt –, so tut sie das laut a Lasco nur, damit es nicht verdirbt, sondern durch die Zucht zur Umkehr kommt und gerettet wird.

Der Ruf zur und die Hoffnung auf *metanoia* prägen a Lascos Kirchenzuchtverständnis. In der Intensität, mit der er die Umkehrmöglichkeit betont, setzt sich a Lasco gegenüber anderen reformierten Theologen ab. Vor allem in den Evangelien, in Jesu Aufruf zur Umkehr, in zweiter Linie dann in den neutestamentlichen Briefen findet a Lasco die Möglichkeit zur *metanoia* sowie Gottes Anerkennung des menschlichen Umkehrwillens.[120]

Jedoch leitet a Lasco nicht nur den Ablauf der Kirchenzucht aus der Bibel ab. Die Ermahnungen, die die Gemeindeglieder einander

---

[116] Vgl. Forma ac ratio, K II, 171. Auf die Bedeutung der Schrift für die Kirchenzucht macht Strohm, Kirchenzucht und Ethik, 158–161, aufmerksam.

[117] Vgl. I Kor 10,17f.

[118] I Kor 11,29.

[119] I Kor 11,32.

[120] A Lasco hat, auch wenn die Bibel die einzige Grundlage seiner Theologie bilden soll, die Schrift durch seine theologische Brille gelesen. Er betont in seinem Verständnis der Kirchenzucht die Umkehrmöglichkeit viel stärker als Paulus.

zuteil werden lassen, sollen gleichfalls aus dem Wort Gottes gewonnen werden.[121] Diese bezeichnet er als ‚christliche Ermahnungen'.[122] Zu solch ‚christlichen Ermahnungen' finden sich Ansätze vor allem in den neutestamentlichen Tugend- und Lasterkatalogen, aber auch in Paulus' Ermahnungen in seinen Briefen. A Lasco zitiert jedoch in der *Forma ac ratio* weder Kataloge noch Ermahnungen. Er scheint davon auszugehen, dass der Gemeinde die Schriftstellen bekannt sind und dass sie die richtigen Schlüsse aus ihnen ziehen kann. Hier zeigt sich einmal mehr a Lascos Hochschätzung der Gemeinde, die Ansprüche, die er an die einzelnen Glieder stellt, aber auch, wie viel er ihnen zutraut. Freilich lässt der Reformator die Gemeindeglieder nicht mit allgemeinen Aufforderungen zur Zuchtübung allein: Die Prediger klären die Gemeindeglieder in Predigten und Abkündigungen über die Anforderungen der Kirchenzucht auf. Bei öffentlichen Handlungen der Kirchenzucht erklären sie der Gemeinde jeweils, auf welchem Gebot Gottes die Maßnahme der Kirchenzucht, die gerade vollzogen wird, beruht.[123]

Das zweite, ekklesiologische, Fundament der Kirchenzucht besteht in der *communio corporis Christi*, die in der Abendmahlsgemeinschaft gründet. Die Gemeinschaft ist indes nicht nur Grundlage, sondern auch Ziel der Kirchenzucht. Kirchenzucht und Gemeinschaft bedingen einander wie Abendmahl und Gemeinschaft. Der größte Unterschied zwischen der Beziehung von Kirchenzucht und Abendmahl einerseits und der Beziehung von Gemeinschaft und Abendmahl andererseits besteht darin, dass die Kirchenzucht eindeutig eine Folge aus der *communio* und dem Abendmahl ist. Hier sind Ursache und Wirkung – im Gegensatz zu Abendmahl und *communio* – unzweifelhaft zu unterscheiden. Im Gegensatz zu anderen reformierten Reformatoren und zur späteren Praxis in den meisten Gemeinden stellt a Lasco keine unmittelbare Beziehung zwischen der Durchführung der Kirchenzucht und der Abendmahlsfeier her. Er sieht sie über die Gemeinschaft des Leibes Christi vermittelt.[124]

---

[121] Vgl. Forma ac ratio, K II, 172.

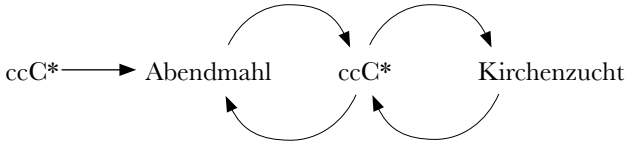
[122] Vgl. z.B. Forma ac ratio, K II, 178.

[123] So z.B. zur öffentlichen Buße in Forma ac ratio, K II, 185 und zur Exkommunikation in Forma ac ratio, K II, 204. Nur ausführliche Kataloge werden laut der *Forma ac ratio* nicht zitiert.

[124] Zwar fand auch bei a Lasco am Vorabend des Abendmahls ein Vorbereitungsgottesdienst statt, in dem Kirchenzucht geübt wurde, doch konnte und sollte die

Die *communio corporis Christi* geht der Kirchenzucht voraus – und folgt im Abendmahl aus ihr.[125] Nur weil die Gemeinde Gottes Gemeinde und durch ihn gegründet ist, kann sie in seinem Sinne handeln. Indem sie aber in Gottes Sinn handelt und Kirchenzucht übt, ermöglicht sie das Fortbestehen der Gemeinschaft des Leibes Christi. Dies lässt sich besonders am Fall von Streitigkeiten in der Gemeinde verdeutlichen, die einen Großteil der Kirchenzuchttätigkeit des Kirchenrats und wahrscheinlich einen noch größeren Teil der gegenseitigen Ermahnungen ausmachten.[126] Die Gemeinde als Gemeinschaft – und erst recht als Gemeinschaft des Leibes Christi – kann nur bestehen, wenn Frieden und Eintracht in ihr herrschen. Dies aber ermöglicht eine Ausübung der Kirchenzucht, deren oberstes Ziel die Versöhnung der beteiligten Personen ist. Zwischen Abendmahl, *communio* und Kirchenzucht besteht also ein gegenseitiges Bedingungsgefüge, das zirkulär verläuft, nachdem es einmal durch Christi Begründung der Gemeinschaft angestoßen wurde.

[Graphik 2]



* Communio corporis Christi

Die Kirchenzucht dient dem Abendmahl, indem sie die Gemeinde als *communio corporis Christi* erhält und indem sie den einzelnen Gemeindegliedern hilft, ihr Leben so zu führen, dass sie gewiss sein können, Glieder am Leib Christi zu sein. Dabei sind Kirchenzucht und Abendmahl nicht direkt miteinander verbunden. Weder wird vor dem Abendmahl eine besondere Zucht geübt, noch werden öffentliche Zuchtübungen

---

Kirchenzucht nach Bedarf auch in jedem beliebigen anderen Gottesdienst durchgeführt werden können.

[125] FALKENROTH dagegen (Gestalt und Wesen, 84f.): „Kirchenzuchtübung ist Folge, Frucht der Abendmahlsgemeinschaft." Das stimmt, was den Urbeginn betrifft. Die regelmäßige Abendmahlspraxis der Gemeinde hingegen ist vielschichtiger. Hier herrscht Reziprozität.

[126] Vgl. POLLMANN, Off the Record, 435–437.

wie Buße und Wiederaufnahme mit den Abendmahlsfeiern koordiniert. Es bestand jedoch insofern ein Zusammenhang, als nur diejenigen zum Abendmahl zugelassen wurden, die bereit waren, sich der Zucht zu unterwerfen.[127] Wer sich aber der Zucht unterwarf, gehörte per definitionem nicht zu den Ausgeschlossenen, denn ausgeschlossen wurden ja nur die Renitenten. Vor Austeilung des Abendmahls wurde in der Abendmahlsfeier noch einmal darauf hingewiesen, wer vom Abendmahl ausgeschlossen war. Die Kirchenzucht diente also, wenn auch nicht in erster Linie, so doch auch dem Schutz der Abendmahlsgemeinde.[128] Indem die Kirchenzucht in erster Linie der Vergewisserung der Gemeindeglieder und ihrem Erhalt im Leib Christi dient, ist sie eine Liebeszucht, die aus der im Abendmahl vergegenwärtigten *communio corporis Christi* folgt.[129]

Da die *communio corporis Christi* Voraussetzung für die Kirchenzucht ist, wird die Kirchenzucht nur auf Gemeindeglieder angewendet.[130] Nur wer zur Gemeinschaft gehört, kann in ihr erhalten werden, und nur für den, der Glied am Leib Christi ist, gelten die Regeln, die das Haupt Christus aufgestellt hat.

Ebenso wie die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft des Leibes Christi erst die Anwendung der Kirchenzucht ermöglicht, gestattet nur die Unterwerfung unter die Kirchenzucht die Zugehörigkeit zur Gemeinde. A Lasco macht deutlich, dass ausschließlich diejenigen zur Gemeinde gehören und im Abendmahl Glieder am Leib Christi sein können, die

---

[127] Vgl. Forma ac ratio, K II, 115, 125, 135 (126 wird eine besondere Prüfung für diejenigen festgestellt, die nicht zur Gemeinde gehören und dennoch am Abendmahl teilnehmen möchten).

[128] Vgl. Forma ac ratio, K II, 160. In der *Korte ondersoeckinge* beschreibt a Lasco die Kirchenzucht als eine Folge des Abendmahls (vgl. Forma ac ratio, K II, 134).

[129] Falkenroth fasst noch schärfer (und überspitzt damit): „Bei Laski gibt es keine Abendmahlszucht! […] Die Teilnahme und die Wirksamkeit sind dem Verband der Ekklesia mitgegeben, nur der hat nicht daran teil, der sich selbst davon ausschließt“ (Falkenroth, Gestalt und Wesen, 32). Damit definiert Falkenroth Renitenz und abweichende Lehre, also die maßgeblichen Exkommunikationsgründe, als Selbstausschluss. So heißt es bei ihm ebd., 64: „Sie [die Kirchenzucht] ist nicht als Bestrafung des Sünders aufzufassen, sie ist lediglich das Abschneiden von einer Gemeinschaft, zu der er nach eigenem Willen nicht mehr gehört.“ Diese Interpretation von a Lascos Kirchenordnung wäre zutreffend, wenn Falkenroth das „lediglich“ weggelassen hätte. Die Kirchenzucht ist in der Tat ein Abschneiden, aber darin doch auch eine Strafe, wenn auch Strafe in der Hoffnung auf Umkehr. Sie ist mehr als der bloße liturgische Vollzug eines schon geschehenen Vorgangs, denn in ihr findet die Abschneidung von der Gemeinde Gottes wie von Gott selbst statt, die der Exkommunizierte will und lebt, die aber erst mit der Exkommunikation Wirklichkeit wird.

[130] Vgl. z.B. Forma ac ratio, K II, 170, 172.

sich der Kirchenzucht unterwerfen. Zum einen gilt ganz innerweltlich, dass die Gemeindeglieder sich der Zucht unterwerfen und ihren Streit schlichten, ihre Probleme lösen und ihr von christlichen Leitlinien abweichendes Verhalten korrigieren lassen müssen, um in Eintracht und Frieden in der Gemeinde leben zu können. Zum anderen ist die Unterwerfung unter die Kirchenzucht auch im Hinblick auf den Grund der *communio corporis Christi* Bedingung für die Zugehörigkeit zum Leib. Christus als Haupt hat die Regeln aufgestellt, die nun in der Gemeinde von allen Gliedern an seinem Leib befolgt werden müssen. Weil Christus das Haupt ist, muss sich jeder, der zu seinem Leib gehören will, der Zucht unterwerfen. Daher legt a Lasco in der *Forma ac ratio* Wert darauf, dass bei jedem Schritt im Gemeindeleben die Unterwerfung unter die Kirchenzucht bestätigt wird, sei es bei der Aufnahme in die Gemeinde oder bei der Einsetzung in ein Amt, bei den Sakramenten Taufe und Abendmahl oder bei der Durchführung der Kirchenzucht.[131]

Die Kirchenzucht hat ebenso wie das Abendmahl drei *fines*: die Ehre Gottes, die Erbauung und Bewahrung der Gemeinde und das Heil des Sünders:

> […] schließen wir [N.] aus dem Körper unserer Versammlung aus, zur Ehre deines hochheiligen Namens, auch zur Bewahrung und Erbauung dieser unserer Kirche und als äußerstes Heilmittel gegen den Starrsinn und die Hartnäckigkeit unseres vorher bekanntgemachten unbußfertigen Bruders.[132]

Da der Sinn des menschlichen Lebens die Ehre Gottes ist, bildet die Ehre Gottes selbstverständlich auch ein Ziel der Kirchenzucht.[133] Auch wenn a Lasco seine theologische Interpretation der Ehre Gottes in der *Forma ac ratio* nicht ausführlich entfaltet,[134] weist er bei jedem Schritt der Kirchenzucht ausdrücklich darauf hin, dass alles zur Ehre

---

[131] Vgl. Forma ac ratio, K II, 99, zur Aufnahme von erwachsenen Gemeindegliedern; K II, 71, zur Einsetzung von Pastoren und Ältesten; K II, 75, zur Einsetzung des Superintendenten; K II, 78 zur Einsetzung der Diakone; K II, 106f., zur Taufe; K II, 126, zum Abendmahl (dieser Zusammenhang wird mehrmals wiederholt); K II, 193, zur erneuten Unterwerfung unter die Kirchenzucht im Rahmen der öffentlichen Buße; K II, 219, im Rahmen der Wiederaufnahme nach einer Exkommunikation.

[132] Forma ac ratio, K II, 204f.: „[…] e coetus corpore excludamus, ad nominis tui sacrosancti gloriam, ad Ecclesiae item huius nostrae conservationem atque aedificationem et ad remedium extremum pertinaciae atque obstinationis praedicti impoenitentis fratris nostri."

[133] Vgl. Forma ac ratio, K II, 200.

[134] Vgl. Falkenroth, Gestalt und Wesen, 120.

Gottes geschieht. Bei der Exkommunikation nennt a Lasco die Ehre Gottes sogar an erster Stelle der *fines*.[135] Buße tut ein Mensch nicht zur eigenen, sondern zu Gottes Ehre und zur Erbauung der Gemeinde.[136] Eine nicht ordnungsgemäße Durchführung der Kirchenzucht wird den Zorn Gottes heraufbeschwören.[137] Hier bezieht sich a Lasco auf die dargestellten Ausführungen im ersten Korintherbrief.[138] Die Rede von der Ehre Gottes hat verschiedene Stoßrichtungen. Zum einen soll durch die rechtmäßige Durchführung der Kirchenzucht der Zorn Gottes verhindert werden. A Lasco nimmt die Bibelstellen sehr ernst, die vom Zorn Gottes über diejenigen reden, die seine Gebote nicht halten, besonders aber über diejenigen, die sich äußerlich als dem Volk Gottes zugehörig geben und dennoch seine Gebote nicht halten. Dieser Ansatz des Reformators ist ein eher negativer, defensiver.

Zum anderen findet sich auch der positive Aspekt: Kirchenzucht geschieht zur Ehre Gottes, damit die Gemeinde mit ihrem christlichen Leben Gott verherrlicht, sodass die Welt der Gemeinde ansieht, was für einen Gott sie hat. Wenn das Ziel des menschlichen Lebens und erst recht das Ziel des Lebens der christlichen Gemeinde die Ehre Gottes ist, dann geht es darum, mit seinem Leben Gott zu loben und seine Taten zu verkünden. Das können die Menschen nur, wenn sie sich an Christi Regeln halten, und das kann die Gemeinde nur, wenn sie Kirchenzucht übt.

Ein weiterer Gesichtspunkt der Ehre Gottes, der sich den beiden Aspekten des Gemeindelebens anschließt, ist der individuelle Blick auf die Ehre Gottes und damit der Blick weg von sich selbst. A Lasco betont, dass der Mensch mit der Buße nicht sich selbst verherrlicht, sondern Gott. Gott hat ihm die Möglichkeit zur Umkehr gegeben und die Kraft, die Buße auch zu tun. Ohne Gottes Hilfe hätte der Mensch nicht die Stärke erweisen können, sich öffentlich vor die Gemeinde zu stellen, seine Sünden zu bekennen und um Vergebung zu bitten. Deshalb geschieht die individuelle Buße zur Ehre Gottes.

Die Ehre Gottes beinhaltet also eine Unterordnung des Einzelnen unter Gottes Ordnung und unter die Handlungen der Gemeinde. Die

---

[135] Vgl. Forma ac ratio, K II, 205.
[136] Vgl. Forma ac ratio, K II, 187.
[137] Vgl. Forma ac ratio, K II, 200.
[138] A Lasco gibt als Grundlage für diese Auffassung I Kor 11 an. Damit meint er wohl die Verse 31f., in denen vom Richten Gottes die Rede ist. Vom Zorn Gottes schreibt Paulus hier allerdings nicht.

Gemeinde kann weiter zu einer Einheit verschmelzen, denn alle schauen gemeinsam auf Gott, nicht auf sich selbst oder einen Menschen, der sie regiert. Gott ist ihr Herrscher, und dafür gebührt ihm die Ehre.

Die Autorschaft Gottes bei Umkehr, Buße und Bekenntnis wird auch darin deutlich, dass die Gemeinde Gott bei jeder öffentlichen Handlung der Kirchenzucht bittet, das Herz des Sünders zu öffnen und ihn zur Umkehr anzuleiten. Kehrt der Mensch um, so wird Gott ausführlich dafür gedankt. Dieser theozentrische Ansatz der Kirchenordnung spiegelt sich bei den Gemeinden, die durch a Lasco geprägt waren, auch im Verhalten der Gemeinde. Da kann es durchaus vorkommen, dass ein renitentes Gemeindeglied die Gemeinschaft bittet, für es zu beten, dass Gott ihm das Herz zur Umkehr gebe.[139] Die Ehre Gottes ist folglich – obgleich nicht als Konzept ausgearbeitet – so doch Hintergrund und Ziel alles kirchenzuchtlichen Handelns.

Die Kirchenzucht zielt jedoch nicht nur auf die Ehre Gottes und die Gemeinschaft, sondern auch auf die Erbauung und Bewahrung der einzelnen Menschen im christlichen Leben. Sie ist ein „remedium potius infirmitatis nostrae omnium".[140] Der Mensch kann nur selig werden, wenn er innerhalb der *communio corporis Christi* nach Christi Ordnung lebt. Dazu hilft ihm die Kirchenzucht. Die eine Wirkung des Heilmittels Kirchenzucht ist, dass es den Menschen innerhalb der Gemeinschaft erhält. Indem die Person durch die Ermahnungen der Brüder und Schwestern immer wieder auf den rechten Weg zurückgeführt wird, bleibt sie innerhalb der heilbringenden Gemeinschaft.

Das Heilmittel der Kirchenzucht entfaltet seine Wirkung aber auch bei der Durchführung öffentlicher Handlungen der Kirchenzucht. Hier soll der Mensch durch Beschämung auf den Pfad der Tugend zurückgeleitet werden, und selbst die Exkommunikation dient letztlich diesem Ziel. Sie ist das „remedium extremum",[141] um den Menschen vor ewiger Verdammnis zu bewahren. Das Ziel der Exkommunikation ist schließlich nicht das Verderben des Menschen, sondern seine Wiederaufnahme.[142] Wenn der Sünder exkommuniziert wird, merkt er die Folgen seiner Handlungen am eigenen Leib. Innerweltlich geschieht dies, indem er aus der Gemeinschaft ausgeschlossen wird. Er bemerkt sie aber auch im Verhältnis zu Gott, denn mit der Exkommunikation wird er gleichzeitig

---

[139] Vgl. z.B. KP NFL II, 14.2.1583.
[140] Forma ac ratio, K II, 173.
[141] Forma ac ratio, K II, 205.
[142] Vgl. Forma ac ratio, K II, 208.

aus dem Reich Gottes ausgeschlossen. Dadurch soll – so a Lasco mit Paulus – sein Fleisch brennen, damit er beizeiten umkehre und in die Gemeinde und das Reich Gottes wieder aufgenommen werde.

In der einführenden Definition der Kirchenzucht weist a Lasco auf das letzte Ziel der Kirchenzucht hin, die *communio corporis Christi*. Die Kirchenzucht ist eine Einrichtung Christi, „damit der gesamte Körper und seine einzelnen Glieder in ihrem Amt […] bewahrt werden".[143] Die Kirchenzucht dient der Sicherung, der Bewahrung, dem Schutz der Gemeinschaft.[144] Die vornehmliche Aufgabe der Kirchenzucht ist also nicht die Bestrafung, sondern die gegenseitige Erbauung und Ermutigung. Damit wird das kirchliche Leben erhalten.[145] Die Gemeinde kann nur als Gemeinschaft bestehen, wenn die Glieder sich gegenseitig freundlich und liebevoll ermahnen und wenn sie bereit sind, sich von anderen ermahnen zu lassen.

Da die Gemeinde *communio corporis Christi* ist, wirkt die Kirchenzucht über die sichtbaren Grenzen der Gemeinde hinaus ins Reich Gottes. Wer aus der Gemeinde ausgeschlossen wird, wird gleichzeitig vom *corpus Christi et Domini* abgeschnitten: „Cum enim Ecclesia sit mysticum Christi corpus, ut, qui ab illa resecti sunt, ad Christi quoque Domini corpus pertinere non possint […]."[146] Die Wiederaufnahme in die Kirche geht einher mit der Wiederaufnahme in das Reich Gottes.[147] Das Handeln der Gemeinde hat also ganz konkrete Auswirkungen auf die Seligkeit des Menschen, sein ewiges Leben.

Interessant ist in dieser Hinsicht das Zusammenwirken von Gott und Mensch. Der Vorgang des Ausschlusses wie der Wiederaufnahme wird in Gang gesetzt durch den (bußfertigen) Sünder. Doch die Bußfertigkeit des Sünders ist erst durch Gottes Handeln ermöglicht. Wer dagegen für die Renitenz verantwortlich ist – ob Gott oder Satan oder der freie Wille des Menschen –, zu dieser Frage äußert a Lasco sich nicht. Da er aber an anderer Stelle den Satan für die Sünden der Menschen, vor allem für die Verführung zum Abfall, verantwortlich macht, könnte es sein, dass er auch hier das Wirken einer widergöttlichen Macht am Zuge sieht. Der renitente Mensch hat sich durch sein Verhalten in gewisser Weise schon selbst vom Reich Gottes und von der Gemeinde ausgeschlossen,

---

143 Forma ac ratio, K II, 170.
144 Vgl. Forma ac ratio, K II, 197.
145 Vgl. dazu auch Falkenroth, Gestalt und Wesen, 57, 60.
146 Forma ac ratio, K II, 197.
147 Vgl. Forma ac ratio, K II, 221.

und was nun mit der Exkommunikation offiziell vollzogen wird, ist durch sein Handeln eigentlich schon geschehen.

Die Gemeinde vollzieht also Gottes Beschluss über den Renitenten, wenn sie ihn öffentlich aus ihrer Gemeinschaft ausschließt und vom Leib Christi abschneidet. Sie kann sich damit auf göttliches Gebot berufen. Dennoch werden dieses Gebot und dieser Beschluss Gottes erst mit der Exkommunikation in der Gemeinde wirksam. Gleichfalls wird der Mensch durch die Wiederaufnahme in die Gemeinde auch ins Reich Gottes wieder aufgenommen. Die Kirche hat keine Entscheidungsfreiheit, einen Sünder auszuschließen oder nicht (und damit ihn vom Heil abzuschneiden oder nicht), sondern wenn sie den renitenten Sünder nicht aus ihrer Mitte ausschließt, dann wird sie damit selbst schuldig und läuft Gefahr, als Körper Christi zu verderben. A Lasco fürchtet – auch und gerade bei Exkommunikation und Wiederaufnahme – für den Fall des Nichthandelns Zorn und Gericht Gottes über die ganze Gemeinde.

Die Kirchenzucht ist insofern auf das Abendmahl bezogen, als das Mahl die Gelegenheit ist, bei der die Gemeinde als *communio corporis Christi* neu gebildet wird. Die Kirchenzucht folgt, vermittelt über die *communio corporis Christi*, aus dem Abendmahl, aber sie dient ihm auch. Die Gemeindeglieder, die sich nicht der Zucht unterwerfen, werden nicht zum Abendmahl zugelassen. Inmitten der Abendmahlsfeier, vor der Austeilung der Elemente, werden die Namen derer verlesen, die nicht zugelassen sind. Hier wird ganz deutlich, dass die Kirchenzucht unter anderem – wenn auch nicht ausschließlich und nicht einmal an erster Stelle – der Bewahrung der Abendmahlsgemeinschaft dient. Daher hat auch Falkenroth mit seiner strikten Aussage „Bei Laski gibt es keine Abendmahlszucht!“[148] nicht ganz recht. Obgleich die Kirchenzucht nur indirekt, vermittelt über die Gemeinschaft, auf das Abendmahl bezogen ist, gibt es doch eine Verbindung zwischen Abendmahl und Kirchenzucht. A Lasco ist in erster Linie an der Bewahrung der Abendmahlsgemeinschaft interessiert, die Reinheit der Abendmahlsgemeinde folgt erst in einem zweiten Gedankengang. Dennoch können Gemeinschaft und Reinheit kaum voneinander geschieden werden, denn die Gemeinschaft des Leibes Christi kann nicht anders als rein

[148] Falkenroth, Gestalt und Wesen, 33. Allerdings ist die Beziehung zum Abendmahl bei a Lasco im Vergleich zu anderen Reformatoren in der Tat sehr lose. Die öffentliche Übung der Kirchenzucht steht ebenfalls in keinem zeitlichen Zusammenhang zum Abendmahl. Die Kirchenzucht wurde immer dann durchgeführt, wenn sie nötig war.

existieren, weil Christus, das Haupt, rein ist. Daher dient die Kirchenzucht auch der Reinhaltung der Abendmahlsgemeinde als *communio corporis Christi*.

Der Reformator spricht zwar nicht affirmativ davon, dass die Kirchenzucht die Reinheit der Gemeinde herstellen soll, wohl aber sagt er, dass, wenn die Kirchenzucht nicht ordnungsgemäß durchgeführt wird, der ganze Körper infiziert werden kann.[149] Die Gefahr für die Gemeinde besteht also nicht so sehr darin, dass der Leib durch die Unreinheit eines Gliedes vor Gott als unrein gilt, sondern dass das eine unreine Glied den ganzen Körper ansteckt. Dies könnte im Leben der Gemeinde darin sichtbar werden, dass Irrlehren, denen kein Einhalt geboten wird, sich ausbreiten oder dass unchristliche Handlungen um sich greifen, wenn nicht klar gemacht wird, dass sie dem christlichen Leben schaden. Wenn also Gemeindeglieder sehen, dass andere bei Unzucht, Trunkenheit oder Streit nicht ermahnt werden, so könnten sie auf den Gedanken kommen, dass solche Handlungen doch nicht so schlimm sind und einem christlichen Leben in Gottes Gemeinde nicht im Wege stehen. Um dem vorzubeugen, muss die Kirchenzucht streng durchgeführt werden.

Dennoch beruht a Lascos Theologie der Kirchenzucht auf einem anderen Konzept als bei anderen reformierten Theologen. Dort wird die Kirchenzucht in der Regel unmittelbar mit dem Abendmahl verbunden. Johannes Oekolampad entwickelte Mitte der 1520er Jahre eine Liturgie, in der die Kirchenzucht unmittelbar vor dem Abendmahl durchgeführt wurde.[150] Martin Bucer verband das Abendmahl auch inhaltlich mit der Kirchenzucht: Da die höchste Gemeinschaft der Gläubigen mit Christus im Abendmahl bestand und das Abendmahl die „Arznei" der Sündenvergebung bereithielt, sollten Sünder temporär vom Abendmahl ausgeschlossen werden können.[151] Johannes Calvin legte in der *Institutio Christianae Religionis* dar, dass die Kirchenzucht an erster Stelle der Reinhaltung der Abendmahlsgemeinschaft dienen sollte.[152] Die Genfer Kirchenordnung besprach Abendmahlsagende und Abendmahlszulassung beziehungsweise Kirchenzucht an unterschiedlichen Stellen. Abendmahlsverächter sollten aus der Stadt verwiesen

---

[149] Vgl. Forma ac ratio, K II, 172, 200.
[150] Vgl. Kuhr, Macht des Bannes, 150f.
[151] Vgl. Bucer, Von der waren Seelsorge, BDS 7, 186f.; ders., Einfältiges Bedenken, BDS 11/1, 335–339.
[152] Vgl. ICR IV, 12,5.

werden.[153] In *Institutio Christianae Religionis* IV, 17, 43 fordert Calvin zur Exkommunikation vor dem Abendmahl auf.

Valérand Poullain ließ in der Straßburger Liturgie den Einsetzungsworten eine Art Blanko-Exkommunikation folgen, „quo docemur nullis exteris aut alienis ab Ecclesia locum hic esse." Der Prediger sollte fortfahren: „Itaque [...] per nomen et autoritatem Domini nostri Iesu Christi excommunico idololatras omnes [...]". Es folgte eine ausführliche Aufzählung aller Vergehen, für die Menschen mit dieser Rede vom Abendmahl ausgeschlossen wurden. Sie mussten sich enthalten, weil sie sonst das Herrenmahl verunreinigen würden.[154] A Lasco dagegen stellt keine liturgische Verbindung zwischen Kirchenzucht und Abendmahl her und zeigt auf diese Weise schon formal, dass die Kirchenzucht mehr ist als nur ein Hilfsmittel zur Bildung der reinen Abendmahlsgemeinde.

Bei a Lasco zielt die Kirchenzucht immer auf die „aedificatio totius Ecclesiae".[155] Die Gemeinde soll durch die Zucht nicht nur bewahrt, sondern auch erbaut werden. Der Leib Christi wird durch die rechtmäßige Übung der Kirchenzucht gestärkt, wenn seine Glieder die Gewissheit haben, an ihrem jeweiligen Ort richtig zu leben und zu handeln. Gleichzeitig wirkt die Gemeinde, die die Kirchenzucht ordnungsgemäß durchführt, nach außen und kann auf diese Weise Zweifelnde überzeugen und Kritiker eines Besseren belehren, sodass die *communio corporis Christi* neue Glieder gewinnt. Dies ist vor allem im Blick auf die Täufer wichtig, die a Lascos Gemeinden bezichtigten, die Kirchenzucht nicht ordentlich durchzuführen. Die strenge Durchführung der Kirchenzucht hatte immer auch das Ziel, täuferische Anklagen zu widerlegen und möglichst neue Glieder aus den Reihen der Täufer zu gewinnen, indem die Gemeinde zeigte, dass sie selbst auch an einem reinen Leben zur Ehre Gottes interessiert war.

Mit mehreren Mitteln macht a Lasco in der *Forma ac ratio* deutlich, dass nicht nur die Kirchenzucht für die Einheit der Gemeinde von grundlegender Bedeutung ist, sondern dass auch umgekehrt die Einheit der Gemeinde die Kirchenzucht bedingt. Am deutlichsten wird der Gemeinde vor Augen geführt, dass sie eine Einheit bildet, wenn die Sünden des Ermahnten in der öffentlichen Zucht als Sünden der ganzen Gemeinde bezeichnet werden:

---

[153] Vgl. Ordonnances ecclésiastiques, in: Calvin Studienausgabe, 271.

[154] Poullain, Liturgia sacra, Honders, 84. Zum Hintergrund der Straßburger Liturgie vgl. Grosse, Rituels, 122–133.

[155] Z.B. Forma ac ratio, K II, 171.

> […] dass sie [die Gemeinde] wirklich ihre Sünde mit deinen Sünden zusammenbindet und deinen Fehltritt als ihren eigenen Fehltritt bedenkt, – sie verbindet ihre Gebete mit deinen Gebeten für deine Sünde, verbindet auch ihre Tränen mit deinen Tränen, klagt sich mit dir zusammen an und erfleht auch mit dir zusammen Gottes Gnade.[156]

Die Gemeinde weint mit dem Angeklagten, und sie freut sich mit ihm über seine Umkehr. Abfall wie Umkehr werden nicht nur abgekündigt, sondern von der Gemeinde begleitet, denn die Gemeinschaft selbst ist durch die Taten des Einzelnen betroffen.

Die Gemeinschaftlichkeit wird nicht nur im Handeln der Gemeinde sichtbar und nicht nur im Inhalt dessen, was dort gesagt wird, sondern auch formal in der Sprache, die a Lasco in seinen Ausführungen zur Kirchenzucht verwendet. Er benutzt – ebenso wie in den Kirchenordnungen und Katechismen – das inklusive ‚wir' und nicht die erste oder dritte Person Singular.

Da die Kirchenzucht in erster Linie der Bewahrung der Gemeinschaft dient, ist die Exkommunikation der nur im äußersten Fall erforderliche Schritt. Allerdings ist sie integraler Bestandteil der Zucht. Falkenroth, der die Exkommunikation als ‚Grenz-Fall der Zucht'[157] bezeichnet, bestreitet, dass sie überhaupt in das Konzept der Kirchenzucht hineingehöre. Dem muss indessen entgegen gehalten werden, dass a Lasco die Exkommunikation schon in seiner allgemeinen, einführenden Definition der *disciplina ecclesiastica* erwähnt. A Lasco stellt in der *Forma ac ratio* der Erörterung der Kirchenzucht eine Definition voran. Gehörte die Exkommunikation nicht unmittelbar zur Kirchenzucht, sondern wäre nur gleichsam ein Anhängsel, dann würde eine Erwähnung in den fünf Seiten langen Ausführungen zur Kirchenzucht genügen, die der Definition folgen. Die Einbeziehung der Exkommunikation in die Definition der Kirchenzucht selbst aber bestätigt den integralen Zusammenhang beider.

Eine letzte Überlegung zum Sinn der Kirchenzucht bezieht sich auf die Erhaltung der Kirche als Institution. Ohne Kirchenzucht kann es laut a Lasco kein legitimes Kirchenregiment geben.[158] Einer der wichtigsten Gründe für diese Aussage ist die Überzeugung, dass sich

---

[156] Forma ac ratio, K II, 190: „[…] nempe ut suum peccatum cum tuis peccatis una coniungat lapsumque tuum suum ipsius lapsum cogitet, – coniungat preces suas cum tuis pro tuo peccato precibus, coniungat et suas lachrymas cum tuis lachrymis, se tecum una accuset et tecum una etiam Dei gratiam imploret." (zitiert aus der Ermahnung an das sündige Gemeindeglied.)

[157] Falkenroth, Gestalt und Wesen, 61.

[158] Vgl. Forma ac ratio, K II, 173.

sonst ein Gemeindeglied über das andere erheben würde. Wenn nicht alle Gemeindeglieder unter der Kirchenzucht gleich sind und wenn nicht alle sich immer wieder vor Augen führen, dass sie der Ermahnung durch andere und der Vergebung Gottes bedürfen, dann finden sich leicht Menschen in der Gemeinde, die sich für besser, heiliger, christlicher oder gottgemäßer halten als andere und die Leitung der Gemeinde beanspruchen. Dies aber kann und darf in einer christlichen Gemeinde nicht geschehen. Die Leitung der Kirche hat Christus. Dass die Gemeinde in seiner Lehre bewahrt werden muss, ist ein weiterer Grund, warum die ordnungsgemäße Durchführung der Kirchenzucht ein rechtes Kirchenregiment bedingt.[159] Die Kirchenzucht bewahrt die Kirche als Gemeinschaft von Sündern.[160]

Die größte theologische Bedeutung der Kirchenzucht liegt darin, Lehre und Leben der Gemeinde als *communio corporis Christi* zu verbinden. Die Kirchenzucht lehrt die Gemeinde, dass sie die Gemeinschaft des Leibes Christi ist, und erhält sie in dieser Gemeinschaft. Bei jeder öffentlichen Übung der Zucht wird die Gemeinde an ihre Konstitution als *communio* erinnert. Gleichzeitig dient die Kirchenzucht der Gemeinschaft im täglichen Leben der Gemeinde: Sie hält Streit und Uneinigkeit aus der Gemeinde fern.

Ordnung und Freiheit: lex caritatis *und* libertas christiana

> Unser Vater im Himmel! dessen Gesetz rein ist, das die Seelen bekehrt, ein wahres Zeugnis, das den Unerfahren Weisheit gibt und die Augen der Geringen erleuchtet,[161] wir bitten dich demütig angesichts deiner unermesslichen Barmherzigkeit, du wollest unsere blinden Sinne durch das Licht deines Heiligen Geistes erleuchten, dass wir dein heiliges Gesetz recht verstehen und das Erkannte durch unser ganzes Leben ausdrücken können.[162]
>
> (Aus dem Eingangsgebet des Gottesdienstes)

---

[159] Vgl. Forma ac ratio, K II, 176.
[160] Vgl. Forma ac ratio, K II, 200.
[161] Vgl. Ps 19,8f.
[162] Forma ac ratio, K II, 82: „Pater noster coelestis! cuius lex integra est, animas convertens, testimonium verum suppeditans imperitis sapientiam et oculos parvulorum illuminans, suppliciter te oramus pro tua immensa misericordia, ut coecas alioqui mentes nostras Spiritus sancti tui luce illustrare digneris, ut legem sanctam tuam et recte intelligere et intellectam exprimere etiam per omnem vitam nostram possimus."

Das Gesetz ist eine Grundgröße der Theologie a Lascos. Beim Lesen seiner Kirchenordnung springt die häufige Verwendung der Vokabel *lex* ins Auge. Selbst im Eingangsgebet des Gottesdienstes, der ersten gottesdienstlichen Handlung, steht das Gesetz an erster Stelle. Gott, der Vater im Himmel, wird als erstes mit seiner *lex* in Verbindung gebracht. Nicht die Gnade oder die Liebe Gottes stehen im Vordergrund, sondern seine *lex*. Der gesetzliche Eindruck, der dadurch entstehen könnte, wird jedoch sofort abgemildert, wenn a Lasco Gott als Vater im Himmel anspricht. Schon dies erhellt, dass Gott nicht der distanzierte Weltenherrscher ist, der den Menschen sein Gesetz aufgezwungen hat, sondern als Vater in einer freundlichen Beziehung zu den Menschen steht.

Lex beinhaltet für a Lasco die gute Ordnung Gottes, die er den Menschen gegeben hat, damit sie ein erfülltes Leben in seinem Sinne und zu ihrer ewigen Seligkeit führen können. Der Begriff ist bei a Lasco durchaus positiv besetzt. Die Ordnung ist eine Stiftung Gottes, eine seiner Liebestaten an den Menschen. Sie dient den Menschen, denn die Christen haben mit ihr eine Leitlinie, an der sie sich festhalten können auf ihrem Weg zum Reich Gottes. Wer sich an die *lex* hält, darf gewiss sein, dass er sich in der Nähe Gottes befindet.[163]

Deshalb ist die Ordnung für die Gemeinde eminent wichtig. Sie ist eine Einsetzung Christi und dient dazu, die Menschen als Glieder am Leib Christi zu halten. Weil Christus das Haupt und die Gemeinde der Körper ist, muss und will die Gemeinde der *lex* folgen. Nur indem sie sich an die Ordnung Christi hält, bleibt sie *communio corporis Christi*.

Die *lex* ist eine Stiftung Christi, wie Sakramente und Kirchenzucht Stiftungen Christi sind. Sie dient ebenso wie diese dem Erhalt und der Erbauung der christlichen Gemeinde, dem Leben des Einzelnen und der Ehre Gottes. Die *lex* dient. Auch dies steht der gesetzlichen Interpretation des Gesetzes bei a Lasco entgegen. Nicht die Menschen müssen dem Gesetz dienen, sondern die von Christus gestiftete Ordnung dient dem Leben und der Seligkeit der Menschen. Wer sich an sie hält, gehört zur Gemeinde Gottes, ist Glied am Leib Christi und besitzt damit das ewige Leben. Im Blick auf dieses Ende hält sich die Gemeinde a Lascos mit Freuden an Gottes Gebot.

---

[163] Friedrich Weber baut in seiner Untersuchung einen Gegensatz zwischen a Lasco und der späteren Emder Praxis auf. A Lascos Ordnung wird, passend zu Webers hermeneutischem System, mit Liebe (und dann auch Freiheit) gleichgesetzt, die Emder Praxis mit Ordnung. Dadurch muss Weber das Gesetz, das bei a Lasco eine herausragende Rolle spielt, marginalisieren (vgl. Weber, Sendrecht).

Den Inhalt der *lex* aber gewinnt a Lasco aus der Bibel. Hier wird seine spezifische Hermeneutik wirksam. Biblische Vorschriften sind die Grundlage für die Ordnung zur Wahl und Einstellung der Amtsträger. Kapitel aus der Bibel stehen bei der Einführung der Kirchenzucht Pate, Ablauf und Inhalt der Sakramentsfeiern leitet a Lasco direkt aus der Bibel Alten wie Neuen Testaments ab.

Stärker noch als an einzelnen Inhalten der *lex* ist a Lasco jedoch an ihrem theologischen Grund interessiert. Da die *lex* eine Stiftung Christi ist, findet sich natürlich Christus in ihr, Gottes Sohn, der sich aus Liebe zu den Menschen hat kreuzigen lassen. Das Gesetz, an das sich die Gemeinde halten soll, ist das Gesetz der Liebe und Gnade Gottes, und die Gemeinde soll es in Nächstenliebe aneinander üben. Die Vokabel *caritas* oder *caritas christiana* gehört ebenso wie *lex* zu den Schlüsselbegriffen der Theologie a Lascos. Durch die Liebe wird das Gesetz bestimmt und begrenzt, deshalb kommt keine Gesetzlichkeit auf.

Es ist ein Gesetz der Liebe, *lex caritatis*.[164] Dieses Liebesgesetz prägt die ganze Kirchenordnung. Die Ordnung Christi ist – davon ist a Lasco überzeugt – aus Liebe gegeben, soll in Liebe erfüllt werden und dient der gegenseitigen Liebe, der Gemeinschaft. Ihr Inhalt sind die Liebestaten, die Christen tun. Eine Liebestat geschieht, wenn ein Bruder den anderen ermahnt und auf den Weg der *lex* zurückbringt. Eine Liebestat findet aber auch statt, wenn eine Schwester für eine andere spendet, und wenn diese die Gabe in Demut annimmt und für die andere betet. Auf diese Weise erhält die *lex caritatis* die Gemeinde als *communio corporis Christi*.

Besonders deutlich tritt der Inhalt der *lex caritatis* in a Lascos Ausführungen zur Kirchenzucht hervor. Beim Lesen der *Forma ac ratio* fällt der „erstaunlich warmherzig werbende“[165] Ton auf, in dem a Lasco die Kirchenzucht beschreibt. A Lasco möchte mit der Kirchenzucht, ja mit der gesamten Kirchenordnung, Menschen für die Gemeinschaft des Leibes Christi gewinnen, denn er ist überzeugt, dass Gott die Menschen zur Gemeinschaft in Eintracht und Frieden am Leib Christi gerufen hat. A Lascos Theologie von Christus als Haupt der *communio*, das der Gemeinde die *lex caritatis* als Leitlinie an die Hand gegeben hat, spiegelt sich in seiner Kirchenordnung. Der Ton der *Forma ac ratio*

---

[164] Auf die Bedeutung der *lex caritatis* für a Lascos Kirchenordnung macht Strohm, Discipline, 29, aufmerksam.

[165] Strohm, Kirchenzucht und Ethik, 171.

entspricht ihrem Inhalt. A Lasco beschreibt in ihr eine *lex caritatis*, eine Ordnung der Liebe.[166]

Anklänge an die *lex caritatis* finden sich schon in der Definition der Kirchenzucht, wenn a Lasco von „Christianae admonitiones"[167] spricht, denn christlich sind nur solche Ermahnungen, die der *lex caritatis* entsprechen. Daher nennt a Lasco in der Beschreibung der Ermahnungen oft die *modestia* neben der *caritas Christiana*.[168] Jeder muss sich bewusst sein, dass er Sünder ist. Darum kann er sich nicht über andere erheben und muss Ermahnungen in Demut und Bescheidenheit geben. Darum muss er Ermahnungen auch freudig und dankbar annehmen. Ein anderer Grund, warum die Ermahnung bescheiden erteilt werden soll, ist, dass eine zurückhaltende Ermahnung leichter akzeptiert werden kann. Ziel ist es, den Eifer des Gemeindeglieds zu seiner Besserung zu wecken, nicht die Person zu diffamieren.[169] Auch Exkommunizierte, die Hoffnung auf Umkehr geweckt haben, sollen mit Lob und Trost unterstützt werden.[170] Die *lex caritatis* manifestiert sich im liebevollen, ermunternden, erbauenden Umgang miteinander.

Die Erklärung zur Kirchenzucht, die auf deren einführende Definition folgt, nennt drei Merkmale einer christlichen Ermahnung: Sie muss der christlichen Liebe entsprechen; es muss feststehen, dass der Bruder (oder die Schwester) eine Sünde gegen Gottes Wort und den Glauben/die Liebe der Gemeinde begangen hat; und die Ermahnung muss in christlicher Bescheidenheit und Weisheit geschehen.[171] Zwei dieser drei Merkmale beziehen sich auf die Art der Ermahnung, das dritte bildet die Grundlage für eine Ermahnung überhaupt. Mit dem Hinweis, dass die Sünde gegen Gottes Wort erwiesen sein muss, soll dem Missbrauch der Kirchenzucht gewehrt werden.

Eine Ermahnung darf nur aus christlicher Liebe erfolgen, nicht aus Eigennutz, nicht aus Ärger über den Gefallenen, nicht im Zorn. A Lasco schließt negative und egoistische Emotionen aus der christlichen Zuchtübung aus. Das entspricht nicht nur der *lex* Christi, die selbst die Liebe ist, sondern auch dem Gemeinschaftsgedanken. Alle Gemeindeglieder

---

[166] A Lasco beschreibt diese Ordnung lediglich, aufgestellt hat sie Christus. Johannes a Lasco will zeigen, wie die Gemeinde nach der Ordnung Christi lebt. Er hat nicht die Absicht, die Aufgabe des Hauptes zu übernehmen und selbst Regeln aufzustellen.

[167] Forma ac ratio, K II, 170.

[168] So z.B. in Forma ac ratio, K II, 180.

[169] Vgl. Forma ac ratio, K II, 180.

[170] Vgl. Forma ac ratio, K II, 210.

[171] Vgl. Forma ac ratio, K II, 171.

sind Glieder am Leib, dessen Haupt Christus ist. Deshalb treten sie einander mit Gemeinschaftsgefühlen und nicht mit Ärger, Zorn oder gar Hass entgegen, und auch nicht mit Herablassung. In ihren Ermahnungen wird deutlich, dass sie einander gleich sind. Die *lex caritatis* bildet daher die Grundlage für jegliche Ermahnung, sowohl ihrem Inhalt als auch ihrer Form nach.

Die Kirchenzucht wird nicht nur in Liebe, sondern auch aus Liebe geübt. Zunächst einmal aus Liebe zu dem gefallenen Gemeindeglied: um es vor dem endgültigen Verderben zu retten, indem es – nach Paulus – dem Satan und damit dem Verderben übergeben wird in der Hoffnung, dass es umkehrt. Diesen Gedanken betont a Lasco an verschiedenen Stellen seiner Kirchenordnung. Schon in der allgemeinen erklärenden Einleitung zur Kirchenzucht spricht er ihn aus, wenn er die *disciplina ecclesiastica* als Heilmittel für das menschliche Unvermögen darstellt. Die Zucht ist ein „remedium potius infirmitatis nostrae omnium“,[172] weil die Menschen ohne sie nicht in der Lage wären, innerhalb der *communio corporis Christi* zu bestehen.

Sie ist aber nicht nur Heilmittel, sondern auch Nahrung für die christliche Liebe und Freiheit.[173] Die Kirchenzucht basiert also nicht nur auf der *lex caritatis*, sondern intensiviert sie auch. Indem die Gemeindeglieder einander in Liebe ermahnen, erhalten sie die *communio* Christi, in der seine *lex caritatis* gilt. Des Weiteren wird auch im Leben des Einzelnen die *caritas* wie die Nähe zur *lex* vergrößert, wenn der Mensch ermahnt wird und selbst in Demut andere auf den rechten Weg zurückführt. So verstärken Grundlage und Ergebnis einander.

Auch die Exkommunikation gehört in diesen Zusammenhang.[174] Sie ist das „remedium condemnationis“. Ihr Fundament ist ebenfalls die *lex caritatis*. Aufgrund christlicher Liebe wird ein Mensch aus der Gemeinde ausgeschlossen, damit er umkehrt und das ewige Leben erlangt. Die Durchführung der Exkommunikation erfolgt in christlicher Liebe. Die Liebe zeigt sich in diesem Fall insbesondere in den Tränen der Gemeinde, unter denen sie die Person vom Leib Christi abschneidet.

Die Exkommunikation wird zweitens auch aus Liebe zur Gemeinde geübt, um die Gemeinde als *communio corporis Christi* zu erhalten, selbst wenn dadurch ein krankes Glied vom Leib abgeschnitten werden

---

[172] Forma ac ratio, K II, 173.
[173] Vgl. Forma ac ratio, K II, 173.
[174] Vgl. Forma ac ratio, K II, 174.

muss.[175] Die Nichtbeachtung der Exkommunikation ist für a Lasco eine Verletzung der *lex caritatis*. Mit der Durchführung der Exkommunikation wird der Körper der Gemeinde in einem gleichsam chirurgischen Eingriff von dem infektiösen Glied befreit.[176] Dass dabei der Einzelne nicht aus dem Blick verloren wird, zeigt beispielhaft das Gebet für den zu Exkommunizierenden:

> – siehe, wir bitten dich im Namen deines geliebten Sohnes demütig und vor deinen Augen niedergeworfen, dass du Herz und Seele unseres unbußfertigen Bruders, N., bisher ganz wie von Stein verhärtet, durch die Kraft deines Wortes mittels deines Heiligen Geistes zur Buße erweichen und die Finsternis seines Sinnes mit dem Licht deiner göttlichen Gnade vertreiben wollest, damit er endlich in seinem Herzen fühlt, dass er zuerst an dir, o allergnädigster Vater!, dann aber auch an dieser deiner Kirche schwer gesündigt hat, und seine Sünde vor dir und dieser Kirche anklagt und mit uns zusammen beweint […].[177]

Noch während der Exkommunikationshandlung wird auf die Umkehr des Renitenten gehofft. Nach dem Gebet ist ein besonderer Platz in der Liturgie für die Umkehr freigehalten. Der Gottesdienst wird angehalten, und eine Pause entsteht, in der die Gemeinde abwartet, ob der zu Exkommunizierende nun nach vorne tritt und seine Schuld bekennt, sodass ihm vergeben werden und er in der Gemeinschaft verbleiben kann.[178]

In der Kirchenzucht tragen die Gemeindeglieder füreinander Sorge „ad mutuam aliorum pro aliis curam ac sollicitudinem".[179] Die Betonung der *lex caritatis* steht in engem Zusammenhang mit der Konzeption der Gemeinde als *communio corporis Christi*: Gemeinschaftlichkeit und liebevoller Umgang miteinander bedingen einander. Besonders deutlich wird dies in den Abkündigungen, Ermahnungen und Gebeten bei öffentlichen Kirchenzuchthandlungen. So wird bei der öffentlichen

---

[175] Vgl. z.B. Forma ac ratio, K II, 172, 174.

[176] Vgl. Forma ac ratio, K II, 199.

[177] Forma ac ratio, K II, 202: „– te ecce supplices ac coram oculis tuis prostrati per nomen dilecti filii tui oramus, ut fratris nostri impoenitentis, N., cor atque animum, hactenus lapidis instar obduratum, virtute verbi tui autore Spiritu sancto tuo emollire ad poenitentiam tenebrasque mentis suae luce Divinae tuae gratiae dispellere digneris, ut in corde tandem suo sentiat graviter se, primum in te, o, Pater indulgentissime! deinde vero in tuam quoque hanc Ecclesiam peccasse, peccatumque hoc suum apud te et hanc Ecclesiam accuset ac nobiscum una deploret […]."

[178] Vgl. Forma ac ratio, K II, 203. Dass es an dieser Stelle des Kirchenzuchtvorgangs jemals zu einer Umkehr gekommen ist, ist indes nicht überliefert.

[179] Forma ac ratio, K II, 172.

Buße die Gemeinde ermahnt, nicht auf den gefallenen Bruder herabzublicken, sondern sich ihrer eigenen Sünde als Gemeinde bewusst zu werden und diese vor Gott anzuklagen.[180] Die öffentliche Buße eines Gemeindeglieds, das gesündigt hat, macht der Gemeinde die eigenen Fehler und die eigene Sündhaftigkeit bewusst.

In ähnlichem Ton wie bei der öffentlichen Buße wird die Gemeinde auch bei der Wiederaufnahme darauf hingewiesen, dass alle Menschen Sünder sind. Daher gibt es keinen Grund und keine Rechtfertigung, eine Person zu verdammen oder zu richten, nachdem sie selbst Reue gezeigt hat. Weil Gott das Heil aller beabsichtigt und bereit ist, allen zu verzeihen, so sie ihn nur darum bitten, muss auch seine Gemeinde allen verzeihen.[181] Echte Vergebung aber zeigt sich darin, dass ein Mensch angesehen wird, als habe er nicht gesündigt. Seine ehemaligen Sünden werden ihm nicht vorgehalten, und er wird ihretwegen nicht herablassend behandelt. Dies ist die eine Seite der Buße, die Sündenvergebung für den Einzelnen.

Die andere Seite besteht im Blick auf die Gemeinde als Versammlung von Menschen. Vor Gott ist keiner gerecht. Jeder Mensch ist Sünder und steht in Gefahr, Fehler zu begehen und vom rechten Weg abzuweichen. Auch deshalb kann es keine Herablassung gegenüber anderen geben. Gerechtfertigt sind die Menschen allein durch Gott. Und nur durch seine Gnade – und die *lex caritatis* als Institution Christi – sind sie als Gemeinschaft in der Lage, auf dem Weg Christi als *communio* zu bleiben.[182]

Das Richten über andere aber ist erst recht ausgeschlossen, weil Gott der Richter ist. Er allein kann über die Sünden der Menschen urteilen, er allein sie vergeben. Die Gemeinde hat lediglich Gottes Entscheidungen, die in der Bibel niedergelegt sind, auf der Erde nachzuvollziehen, indem sie reuige Sünder wieder annimmt. A Lasco findet mit dieser Theologie Rückhalt in den paulinischen Briefen, die er zur Kirchenzucht ausführlich zitiert.

---

[180] Vgl. Forma ac ratio, K II, 187–189.

[181] Die einzige Forderung, so a Lasco, die Gott stellt, ist die Dankbarkeit der Menschen, die sich in der Selbstanklage und in der Anerkennung des Werkes Christi zeigt (vgl. Forma ac ratio, K II, 211–216).

[182] Hinter diesen Aussagen verbirgt sich a Lascos Rechtfertigungslehre. Sie erinnert sehr an Luthers Schrift *Von der Freiheit eines Christenmenschen*. Wie Luther betont a Lasco in der *Forma ac ratio* das Sündersein und das Gerechtfertigtsein. Er vertritt keine rein forensische Rechtfertigungslehre. Zwar finden sich auch bei a Lasco forensische Aspekte, doch die Betonung liegt auf den effektiven Folgen der Rechtfertigung. Im Gegensatz zu Luther fehlt bei a Lasco die Hervorhebung der Gleichzeitigkeit des *simul iustus et peccator*.

Auch bei der Exkommunikation wird die Gemeinde ermahnt, den Ausgeschlossenen nicht lächerlich zu machen, sondern seine Sünden zu beweinen.[183] Gerade die Tränen über den Ausschluss demonstrieren die Gemeinschaft der Gemeinde. Die ganze Gemeinde ist durch die Kirchenzuchthandlung betroffen. Sie ist aktiv, indem sie das Glied von der Gemeinschaft abschneidet, und passiv, indem ein Stück von ihr abgeschnitten wird. Darüber hinaus ist sie von der Exkommunikation betroffen, weil die Sünden nicht nur die des Einzelnen sind. Als *communio* ist sie direkt an seinen Sünden beteiligt. A Lasco geht so weit, den Fehltritt des Gemeindeglieds als Sünde der ganzen Gemeinde anzusehen:

> Verbindet euch nun auch, ja lasst uns sogar uns alle zugleich alle unsere Sünden mit der Sünde von diesem verbinden und bedenken, dass der Fehltritt von diesem zugleich der Fehltritt von uns allen ist […], damit wir, wie jener mit dieser seiner öffentlichen Buße bezeugt, dass er sich in seiner Sünde missfällt, so auch wir alle uns in unseren Sünden missfallen und uns selbst zusammen mit diesem unserem Bruder vor dem Herrn, unserem Gott, anklagen. Lasst uns unsere Gebete mit seinen Gebeten verbinden und unsere Tränen mit seinen Tränen […].[184]

Der Ausschluss eines renitenten Gemeindeglieds geschieht unter Tränen,[185] dessen Wiederaufnahme mit Freude. Die Gemeinde verleiht der Freude wie der Gemeinschaft Ausdruck, indem alle Mitglieder des *coetus*[186] die wiederaufgenommene Person umarmen und küssen.[187] Diese öffentlichen Handlungen im Angesicht der Gemeinde demonstrieren, dass die Gemeinde wirklich *communio* ist. Der Aufruf zu Tränen und zur Freude

---

[183] Vgl. Forma ac ratio, K II, 206.

[184] Forma ac ratio, K II, 189: „Coniungite iam et vos, imo vero coniungamus simul omnes cum ipsius peccato nostra peccata omnia, et lapsum ipsius nostrum simul omnium lapsum esse cogitemus […] ut, quemadmodum se ille sibi in peccato suo displicere publica hac sua poenitentia testatur, ita et nos nobis omnes in nostris peccatis displiceamus nosque ipsos una cum fratre hoc nostro coram Domino Deo nostro accusemus. Coniungamus preces nostras cum ipsius precibus, coniungamus et lachrymas nostras cum lachrymis ipsius […]." Ähnliche Formulierungen folgen auf S. 190 in der Ermahnung an den Büßenden.

[185] Vgl. Forma ac ratio, K II, 203.

[186] Gemeint ist hier wohl der Kirchenrat.

[187] So z.B. beim Abschluss der öffentlichen Buße, Forma ac ratio, K II, 194. Mit Umarmung und Kuss knüpft a Lasco an die alte Tradition des Friedenskusses an, die zuerst bei Justin bezeugt ist. Ursprünglich hatte der Friedenskuss seinen Ort vor der Abendmahlsfeier (vgl. Jenny, Gottesdienst feiern, 145). A Lasco nimmt ihn aus seinem Zusammenhang heraus, wenn er ihn in die Liturgie der *disciplina ecclesiastica* einbaut, lässt ihm aber gleichzeitig seine herkömmliche Bedeutung. Denn das Ziel der Disziplin ist die Erbauung und Erhaltung der Abendmahlsgemeinschaft. – Im Abendmahl selbst kennt a Lasco keinen Friedenskuss.

zeigt aber auch, dass die Gemeinde emotional an dem Geschehen beteiligt ist.

Das Ziel aller Kirchenzucht ist die *metanoia* des gefallenen Gemeindeglieds, sodass es wieder in die Gemeinschaft eingegliedert werden kann. Mit allen ihr zur Verfügung stehenden Mitteln hat die Gemeinde auf dieses Ziel hinzuarbeiten.[188] Besonders deutlich zeigt sich diese Aufgabe, wenn Hoffnung auf Umkehr eines Exkommunizierten besteht: Die Ältesten sollen die Zeichen echter Reue beobachten, die Person trösten und ermahnen, sie antreiben zum Schuldbekenntnis, zur Selbstanklage vor Gott und zu echter Trauer. Die anderen Gemeindeglieder werden aufgefordert, den Ältesten dabei zur Seite zu stehen. Dann kann ein Tag festgelegt werden, an dem der Exkommunizierte zur Prüfung vor den Kirchenrat gerufen wird. Darauf folgt seine Wiederaufnahme.[189]

Dass die Wiederaufnahme das letzte Ziel der *disciplina ecclesiastica* ist, erklärt auch die verschiedenen Stufen der Kirchenzucht: Wenn die Sünde geheim ist und im Geheimen vergeben werden kann, ist der Erbauung aller am meisten gedient. Da die Wiederaufnahme das Ziel aller Kirchenzucht ist, wird sie mit Freudenjubel begrüßt. In Sündenvergebung und Versöhnung des einen findet die ganze *ecclesia* Trost.[190]

Hier wird noch einmal deutlich, wie eng Kirchenzucht und *communio* miteinander verbunden sind. Beide gründen in Christus als dem Haupt der Gemeinde, der der Gemeinschaft die *lex caritatis* als Leitlinie auf dem Weg zu seinem Reich gestiftet hat.

Die *caritas christiana* steht bei a Lasco jedoch nicht allein. Wiederholt werden *caritas* und *libertas christiana* in einem Atemzug genannt.[191] Konnte das Gesetz noch mit der Liebe in Einklang gebracht werden, scheint die Freiheit der Ordnung diametral entgegengesetzt.[192] A Lasco kann indessen beides zusammen denken.

Die *libertas christiana* nimmt bei a Lasco eine besondere Stellung ein. Im Gegensatz zur *caritas christiana* ist ihr sogar ein eigener Eintrag im

---

[188] Vgl. Forma ac ratio, K II, 181.
[189] Vgl. Forma ac ratio, K II, 209.
[190] Vgl. Forma ac ratio, K II, 186.
[191] So z.B. Forma ac ratio, K II, 173.
[192] Die Frage nach der Vereinbarkeit von *ordo* und *libertas* hat Jeffrey P. Jaynes zum Thema seiner Dissertation gemacht (vgl. JAYNES, „Ordo et libertas:“ Church Discipline and the Makers of Church Order in Sixteenth Century North Germany). Er beschäftigt sich jedoch – entgegen seinem Titel – ausschließlich mit lutherischen norddeutschen Kirchenordnungen und lässt damit a Lascos Wirken in Emden außer Betracht.

„Index rerum memorabilium" der *Forma ac ratio* gewidmet: „Libertatis Christianae in admonitionibus ratio".[193] A Lasco setzt die *libertas christiana* in Beziehung zum rechten Kirchenregiment, zur ordnungsgemäßen Wahl der Amtsträger, zur Amtsführung, zum Abendmahl, zur Kirchenzucht und zur Ehe. Die christliche Freiheit ist ein Grundmoment seiner Theologie; sie durchzieht die gesamte Kirchenordnung. Alle kirchlichen Handlungen sollen in christlicher Freiheit geschehen. Dennoch erwähnt a Lasco die *libertas christiana* im Verhältnis zu anderen Theologen seiner Zeit[194] – vor allem im Verhältnis zu Microns *Christlichen Ordinancien* – nur selten. Noch seltener steht die Freiheit allein. Bei a Lasco ist sie in den meisten Fällen mit der *caritas* verbunden. *Libertas* und *caritas christiana* ergänzen einander. Sie scheinen Ähnliches zu bezeichnen. Dies macht ein Blick auf die verschiedenen Erwähnungen der *libertas* deutlich:

Zunächst einmal ist es für die Fremdengemeinde in London besonders wertvoll, dass sie die Freiheit hat, ihr Kirchenregiment selbst zu wählen. A Lasco bezieht sich in seiner Erwähnung der Freiheit hier auf die Unabhängigkeit vom englischen Staat und seiner Kirche.[195] Das in Freiheit recht gewählte Kirchenregiment ist ein demokratisches Regiment. Dies entspricht der Gemeinschaft des Leibes Christi, in der alle gemeinsam Glieder am einen Leib sind und Christus allein das Haupt ist. Christus hat seinem Leib die Ordnung der Liebe gestiftet, nun ist es an der Gemeinde, ihre Freiheit zu nutzen und die *lex caritatis* im Gemeindeleben zu verwirklichen.

Auch die Wahl der Diener muss schriftgemäß durchgeführt werden, und das heißt: in christlicher Freiheit. Das gebieten die *lex caritatis* und die Erbauung der Kirche. Rechter Gebrauch der christlichen Freiheit wehrt ferner Gerede und Unruhe in der Gemeinde.[196] In dieser Argumentation

---

[193] Bedauerlicherweise stimmt die Seitenangabe in diesem Eintrag nicht, sodass nicht nachvollzogen werden kann, auf welche Erwähnung der *libertas christiana* a Lasco sich hier bezieht. Die Referenzen zur christlichen Freiheit sind zu vielfältig – und keine steht in der Nähe der angegebenen Seite: Kuyper gibt als Seitenangabe 40.16 an (K II, 40). Die erste Zahl bezeichnet die Seite, die zweite die Zeile. Seite 40 der Originalausgabe beschreibt die Ermahnung an neueingesetzte *ministri verbi*. Auch die Seiten 140 und 240 kommen nicht in Frage. Sollte das kein Tippfehler sein, so bleibt nur die Möglichkeit, dass a Lasco in dieser Ermahnung ein Beispiel für eine Ermahnung in christlicher Freiheit sieht. Das einzige Argument, das diese Vermutung stützt, ist, dass es sich hierbei um die erste ausführliche Ermahnung in der *Forma ac ratio* handelt – bei weitem aber nicht um die letzte, auch nicht um die letzte in christlicher Freiheit.

[194] Vgl. die Ausführungen bei Jaynes, Ordo et libertas.

[195] Vgl. Forma ac ratio, K II, 65.

[196] Vgl. Forma ac ratio, K II, 66f.

zur rechten Wahl sind ganz unterschiedliche Aspekte der christlichen Freiheit zusammengefasst. Schriftgemäßheit und *libertas christiana* sind in eins gesetzt. Schriftgemäßheit bedeutet, dass die Gemeinde sich an bestimmte Regeln hält, dass sie der Ordnung, dem Gesetz, das sie in der Bibel findet, gehorcht. Gesetz, Gehorsam, Freiheit: das sind für a Lasco keine Gegensätze, sondern sie bilden eine Einheit. Freiheit findet die Gemeinde im Gehorsam gegenüber der *lex*. Sie ist frei, weil sie sich an Gottes Gebot hält und sich keine eigenen Gesetze aufstellt. Sie ist frei, indem sie ihrem Haupt gehorcht. Ordnung und Freiheit bedingen einander.

Des Weiteren bezieht a Lasco *libertas* und *lex caritatis* aufeinander. Die Ordnung, die christliche Freiheit ermöglicht, ist die Ordnung der Liebe. Wer dieser Ordnung folgt, kann in Freiheit leben. Die *lex caritatis* fordert aber auch Freiheit. Die *communio corporis Christi* gehorcht dem Gesetz der Liebe, das ihr Haupt gestiftet hat, und kann deshalb nicht anders als in Freiheit leben. Weil die Ordnung durch Christus vorgegeben ist und weil sie eine Liebesordnung ist, lebt die Gemeinde in Freiheit. Dass Christus ihr Haupt ist und sich nicht einer über den anderen erhebt, ermöglicht Freiheit im Umgang miteinander.

Im täglichen Leben der Gemeinde zeigen sich *caritas* und *libertas christiana* in tätiger Nächstenliebe. Im Gemeindegebet zur Einsetzung der Diakone bittet die Gemeinde Gott, ihre Herzen mit christlicher Liebe und Freiheit zu füllen.[197] Die Diakonie soll in Liebe und Freiheit geübt werden. In Liebe und Freiheit sollen die Reichen geben, in Liebe und Freiheit die Armen empfangen.

Die theologische Grundlage für die Bedeutung der Freiheit referiert a Lasco in seinen Ausführungen zum Abendmahl und zur Kirchenzucht. Christen leben in Freiheit, weil Christus sie befreit hat. Die Beziehung zwischen *libertas* und *liberari* wird im Abendmahlsgeschehen deutlich. Die *libertas christiana* ist bedingt durch das *liberatus per Christum*.[198] Christus ist nicht nur das Haupt der Gemeinde, sondern auch ihr *liberator*.[199] Christus hat die Gemeinde vom Satan befreit und auch von den Bindungen an die Welt und der Notwendigkeit, sich selbst ein Gesetz zu geben. Christus hat sie aus Liebe befreit, und die Antwort der Gemeinde ist wiederum Liebe. Hier kommen *libertas, caritas* und *lex* zusammen.

---

[197] Vgl. Forma ac ratio, K II, 79.

[198] Vgl. Forma ac ratio, K II, 149. Auf ähnliche Art und Weise wird der Gedanke im Zusammenhang der Kirchenzucht ausgesprochen (vgl. K II, 190, 207).

[199] Vgl. Forma ac ratio, K II, 156.

Das Gesetz erfährt bei a Lasco eine bemerkenswerte Hochschätzung. Es gewinnt seine Bedeutung daraus, dass es von Christus gestiftet wurde, um die Gemeinde als *communio corporis Christi* zu erhalten. Die *lex*, die Christus zu diesem Ziel eingesetzt hat, ist die *lex caritatis*. Sie gründet auf der Liebestat Christi, mit der er die Menschen befreit hat, und zeigt sich in der Liebe innerhalb der Gemeinde. Auch Kirchenzucht wird aus Liebe zur Gemeinde wie zum Einzelnen in Liebe und Demut geübt. Gesetz und Freiheit aber widersprechen einander nicht, sondern das Gesetz der Liebe ist der Rahmen, in dem die christliche Freiheit gelebt wird. Freiheit ist für a Lasco keine Wahlfreiheit, sondern die Freiheit, Christi Gesetz zu halten und so Glied an seinem Leib zu bleiben. Ohne christliche Liebe und Freiheit kann die *disciplina ecclesiastica* nicht recht existieren.

Konkrete Ausgestaltung der Kirche: die Forma ac ratio

A Lasco beschreibt in der *Forma ac ratio* – neben den theologischen Erörterungen – die konkrete Gestaltung des Gemeindelebens in London. Auf diesem Hintergrund und im Vergleich mit anderen reformierten Reformatoren kann in den späteren Kapiteln der Untersuchung ermittelt werden, wieweit die Gemeinden sich an a Lascos Vorgaben hielten und an welchen Stellen sie von der *Forma ac ratio* abwichen. Die drei für die Untersuchung wichtigsten Themenbereiche sind Ämterlehre, Liturgie und Kirchenzucht. In der Ämterlehre tritt die wenig hierarchische Ordnung der Kirche klar zutage.[200] Im Liturgieteil ist insbesondere die *Prophetia* zu beachten, da sie in ihrer Londoner Form als Predigtnachgespräch eine genuine Schöpfung a Lascos war und in allen von ihm beeinflussten Gemeinden weiterwirkte. Im vorgesehenen Ablauf der Zucht wie den Aufgaben von Amtsträgern und Gemeindegliedern wird die Einheit der Gemeinde deutlich.

[200] Selbstverständlich geht auch a Lasco von einer gewissen Hierarchie aus. Die Kirche muss in einer bestimmten Weise geordnet sein, und zu dieser Ordnung gehört, dass einige als Gemeindeleiter gewählt werden. Da für a Lasco aber Christus das einzige Haupt der Kirche ist, haben alle anderen Ämter – Pfarrer, Älteste, Diakone und „normale Gemeindeglieder" – denselben Wert.

Die Ämter: Aufgabe, Zusammenarbeit und Wahlen

A Lasco unterscheidet wie Martin Bucer zwei kirchliche Ämter: Älteste und Diakone.[201] Das Ältestenamt wiederum unterteilt er in die „Diener des Worts" (Pastoren) und die „übrigen Ältesten". Der Unterschied zwischen beiden besteht in ihren Aufgaben und ihrer Ausbildung; sie üben aber dennoch dasselbe *ministerium* aus.[202] Aufgabe der Ältesten ist die Leitung und Bewahrung der Kirche.[203] Eine Sonderform des Ältestenamts bildet das Superintendentenamt.[204] Neben den beiden kirchlichen *ministeria* steht die weltliche Obrigkeit. Sie hat für das äußere Wohlergehen der Kirche zu sorgen und nutzt ihr Schwert, um die rechtmäßige Durchführung der Kirchenordnung zu garantieren.[205] Näher geht a Lasco in seiner Kirchenordnung für eine autonome Gemeinde nicht auf die weltliche Obrigkeit ein. Sein Verhalten – insbesondere gegenüber Gräfin Anna in Ostfriesland – zeigt, dass er sich als prophetischer Mahner gegenüber der Obrigkeit verstand, jedoch nicht versuchte, unmittelbar in die weltliche Herrschaftsausübung einzugreifen.[206]

Die reformierte Tradition hat das Verhältnis von kirchlicher und weltlicher Obrigkeit auf unterschiedliche Weise beschrieben. Am stärksten wirksam wurde Johannes Calvins Lehre, die unter dem Schlagwort „Königsherrschaft Christi"[207] zusammengefasst wird: Christus herrscht über die ganze Welt. Auch wenn kirchliche und weltliche Ordnung, geistliches und politisches Regiment unterschieden werden müssen, ist doch beides der Herrschaft Christi unterstellt.[208] Deshalb hat die Obrigkeit nicht nur die Aufgabe, kirchliches Leben zu ermöglichen, sondern sie muss auch das moralisch einwandfreie Leben ihrer Untertanen

---

[201] Vgl. Forma ac ratio, K II, 51. In *Von der waren Seelsorge* lehrte Bucer drei Ämter: Hirten, Lehrer und Diakone. Diese fasste er wiederum in den zwei Ämtern der Seelsorge und der Diakonie zusammen. Zu den Hirten gehörten Älteste wie Pastoren. Streng genommen gab es bei Bucer zumindest in dieser Schrift zwei Ämter und drei Arten von Amtsträgern. Zusätzlich führte Bucer das besondere Amt des Vorstehers oder Bischofs ein. Um der Ordnung willen hielt er es für notwendig, einer Person die Aufsicht über die gesamte Gemeinde und die Amtsträger zuzusprechen (vgl. BUCER, Von der waren Seelsorge, BDS 7, 120).

[202] Vgl. Forma ac ratio, K II, 49.

[203] Vgl. Forma ac ratio, K II, 48.

[204] Zu der Bedeutung, die a Lascos Ausführungen zum Superintendentenamt für Wilhelm Zepper hatten, vgl. WEERDA, Zepper, 169f.

[205] Vgl. z.B. Forma ac ratio, K II, 49.

[206] Vgl. K II, Nr. 11, 558–560.

[207] Calvin selbst spricht nicht von der „Königsherrschaft Christi", sondern von der „Königsherrschaft Gottes".

[208] Vgl. ICR IV, 20, 1–2.

sicherstellen.[209] Stärker als seine Vorläufer Johannes Oekolampad und Martin Bucer verbindet Calvin weltliche und kirchliche Autorität. Dies ist einerseits der Situation der Genfer Kirche und ihrer Verflechtung mit und Abhängigkeit von dem Genfer Rat geschuldet. Andererseits zeigen die Ausführungen in der *Institutio Christianae Religionis*, dass Calvin seine Haltung auch theologisch fundiert sieht. Calvin will jedoch keine völlige Trennung der beiden Reiche:[210] Über beide herrscht Christus. Aufgrund dieser Überzeugung setzt sich Calvin für eine Verchristlichung der ganzen Stadt ein, auch gegen seine Gegner im Rat.[211]

Ulrich Zwingli unterscheidet wie Martin Luther zwei Regimente. Er entwickelt jedoch keine ausgeführte Zwei-Regimenten-Lehre, sondern betont, dass weltliche und geistliche Autorität nicht getrennt werden dürfen, auch wenn sie sauber zu unterscheiden sind.[212] Infolge dieser ekklesiologischen Grundannahmen weist Zwingli der Obrigkeit eine bedeutende Rolle für die Kirche zu. Die Obrigkeit hat nicht nur für die äußere Ordnung und das gerechte Leben der Menschen zu sorgen, sondern sie ist auch dafür verantwortlich, dass die Kirche als Liebesgemeinschaft nach Gottes Geboten leben und seiner Herrschaft dienen kann. Kirche und Obrigkeit sollen demnach neben- und miteinander das menschliche Leben regeln. Da weltliches und kirchliches Gemeinwesen nicht geschieden sind und zudem nicht einfach mit kirchlicher und politischer Obrigkeit gleichgesetzt werden können, bleibt die Verhältnisbestimmung von Kirche und weltlicher Obrigkeit bei Zwingli ambivalent. Je nach Adressat und Gegner betont er Autonomie der Kirchengemeinde oder Pflichten der Obrigkeit.[213]

Besonders deutlich zeigt sich dies in seinen Ausführungen zur Kirchenzucht. Selten ist eindeutig, wer bei Zwingli das Subjekt der Zucht ist. Während die eine Schrift die Gemeinde in den Vordergrund stellt, hebt die nächste die Pflichten und Aufgaben der weltlichen Obrigkeit hervor. Es zeichnet Zwinglis Theologie aus, dass kirchliche und weltliche Obrigkeit eng zusammenarbeiten.

---

[209] Vgl. ICR IV, 20, 9. 15.

[210] Baker, Christian Discipline, 107, unterscheidet die Ansätze Ulrich Zwinglis und Heinrich Bullingers von denen Oekolampads und Calvins. Während Zwingli und Bullinger im Blick auf die Sittenzucht für eine enge Verbindung von kirchlicher und weltlicher Obrigkeit plädiert hätten, hätten Oekolampad und Calvin die Vorstellung vertreten, „that the church and civil society were separate entities".

[211] Vgl. zur Durchsetzungskraft des Genfer Kirchenrats Kingdon, Control of Morals.

[212] Vgl. bes. Hauschild, Dogmengeschichte, 339f.

[213] Vgl. Ley, Kirchenzucht, 31, 100.

Das bedeutendste Dokument der Verflechtung von kirchlicher und weltlicher Obrigkeit ist das große Sittenmandat von 1530, eine Zusammenstellung verschiedener Ratserlasse, die das Verhalten der Einwohner Zürichs regulieren sollten.[214] In diesem von der Obrigkeit erlassenen Mandat werden nicht nur weltliche, sondern auch kirchliche Angelegenheiten geregelt, einschließlich der Verwaltung der Kirchengüter. Wichtiger noch als diese äußere Regelung ist, dass die Obrigkeit auch die innersten Angelegenheiten der Gemeinde mitbestimmt. So achtet die städtische Obrigkeit darauf, wer nicht am Gottesdienst teilnimmt, ermahnt die Person und schließt sie im äußersten Fall auch aus der städtischen Gemeinde aus. Der Bann wird durch die Obrigkeit vollzogen und hat damit auch weltliche Folgen. Das Sittenmandat beschränkt sich in seinen Bannbestimmungen auf das kirchliche Leben. Einen obrigkeitlichen Bann bei moralischen Sünden kennt es nicht. Moralische Verfehlungen werden unter Geldstrafe gestellt.

Wiewohl von der Obrigkeit erlassen, kann das Sittenmandat als Ausdruck der Theologie Zwinglis verstanden werden. Der Zürcher Reformator hat immer die Obrigkeit für die Gemeinde in den Dienst genommen. Schon in den *Schlussreden* von 1523 – dem einzigen Dokument, in dem er eine von der weltlichen Obrigkeit unabhängige Kirchenzucht propagiert – fordert Zwingli die Obrigkeit zur Unterstützung der Gemeinde auf.[215] In der zweiten Hälfte der 1520er Jahre wird Zwingli zunehmend pessimistisch in Bezug auf Fähigkeit wie Willen der Einzelgemeinden, die Kirchenzucht ordnungsgemäß durchzuführen und ihre Schlüsselgewalt auszuüben. Daher misst er der obrigkeitlichen Zucht eine immer größere Bedeutung bei.

Laut Johannes Oekolampad sind alle Gläubigen in Christus Priester und Könige. Die Schlüsselgewalt ist der ganzen Kirche anvertraut. Ein Vorrang der kirchlichen Amtsträger gegenüber anderen Gläubigen ist damit ausgeschlossen. Gleichzeitig erlangen die Christen in der Kirche die *libertas christiana*. Diese Freiheit besteht jedoch ausschließlich innerhalb der Kirche. Die weltliche Ordnung ist davon nicht berührt. Auch weiterhin haben die Christen der weltlichen Obrigkeit Gehorsam zu leisten. Die Obrigkeit ihrerseits ist dafür verantwortlich, der Kirche die freie und rechte Religionsausübung zu ermöglichen. Zu diesem Zweck ist sie auch verpflichtet, Häretiker zu strafen; in die kirchliche

[214] Ediert in: Egli, Aktensammlung, Nr. 1656, 702–711.
[215] Vgl. CR II, 276–286.

Zucht darf sie dagegen nicht eingreifen. Oekolampad will jedoch nicht nur die Kirche, sondern auch das politische Gemeinwesen christlich reformiert sehen. Während die Pfarrer die Kirche reformieren sollen, sollen die weltlichen Obrigkeiten innerhalb ihres Einflussbereichs die Reformation vorantreiben.[216]

Die Ansätze dieser Reformatoren sind – möglicherweise aufgrund der äußeren Situation der Gemeinde – kaum in die *Forma ac ratio* eingegangen. Für das Handeln der Gemeinden nach 1555 wurden sie jedoch bestimmend.

Die Aufgaben der *ministri Verbi* sind bei a Lasco vielfältig. An erster Stelle nennt er die reine Wortverkündigung und die rechte Verwaltung der Sakramente, gefolgt von der sorgfältigen Durchführung der Kirchenzucht. Diesen Auftrag teilen sich die Pastoren mit den anderen Ältesten. Zudem gehört es zum Amt der *ministri Verbi*, diejenigen zu widerlegen, welche die Kirche anfeinden, und gleichzeitig die Kirche aufzubauen und zu erbauen.[217] Zuletzt sollen die *ministri Verbi* der Gemeinde als gute Vorbilder dienen. Der hohe Anspruch, den a Lasco an die Pfarrer wie an alle Amtsträger stellt, spiegelt sich in einer Liste von Kriterien, die die Männer erfüllen müssen: Sie sollen sorgfältig studiert haben und sich weiterbilden, fromm sein und alle Eigenschaften besitzen, die Paulus guten Amtsträgern zuschreibt.[218] Auch dürfen sie bei ihrer Amtsführung auf keinen Fall an ihren eigenen Ruhm denken.[219] Die *Forma ac ratio* nennt neben den Aufgaben der *ministri* auch die Pflichten der Gemeinde gegenüber den Amtsträgern: Die Gemeindeglieder sollen sich den Amtsträgern unterwerfen, ihre Ermahnungen zulassen und nicht schlecht über sie reden.

Die „übrigen Ältesten" sind gemeinsam mit den *ministri Verbi* für Leitung und Bewahrung der Kirche zuständig. Dies drückt sich aus in ihrer Sorge um die Reinheit der Lehre, die rechte Verwaltung der

---

[216] Vgl. Kuhr, Macht des Bannes.

[217] In diesen beiden Aufgaben spiegelt sich die historische Situation der Gemeinde, sowohl in London, wo sie vor allem von Täufern angegriffen wurde, als auch in Frankfurt, wo der zweite Abendmahlsstreit tobte. Beide Gemeinden waren klein, in der Aufbauphase begriffen und daher verletzlich.

[218] Vgl. z.B. I Tim 3.

[219] Vgl. Forma ac ratio, K II, 54f. Die Aufzählung erinnert an Bucers ausführliche Beschreibungen der Anforderungen an Pfarrer. Bucer legt in *Von der waren Seelsorge* viel Wert auf die Befähigung der Amtsträger und ihre ordentliche Einführung (vgl. Bucer, Von der waren Seelsorge, BDS 7, 134–140). Die Frage, wer die Amtsträger wählen darf, tritt demgegenüber in den Hintergrund.

Sakramente und die Erhaltung der Kirchenzucht. Sie üben Aufsicht gegenüber den *ministri Verbi*. Der Unterschied zwischen Pfarrern und *alii seniores* besteht darin, dass die Pfarrer die Aufgabe der reinen Wortverkündigung und der rechten Verwaltung der Sakramente haben, während es Sache der übrigen Ältesten ist, darauf zu achten, dass die Pfarrer ihre Aufgabe richtig erfüllen. Dazu üben sie Kirchenzucht an den *ministri Verbi*. Ausdrücklich nennt a Lasco zudem, dass die Ältesten Streit schlichten sollen. Dass diese eine Funktion der Kirchenzucht herausgehoben wird, zeigt einmal mehr, wie wichtig dem Reformator die Einheit in der Gemeinde war. Die Anforderungen an die *alii seniores* sind ähnlich denen der Pastoren. Vor allem müssen sie integer sein und „super omnia autem pietatis studio eis ne cedant."[220] In ihrer Aufgabenbeschreibung hat a Lasco gezeigt, wie sie für die Frömmigkeit der Gemeinde eifern können. Hier betont er, dass die Ältesten auch in ihrem privaten Leben nach umfassender Christlichkeit streben sollen. Auch sie sind Vorbilder für die Gemeinde.

Der Superintendent hat die Aufgabe, die anderen Amtsträger zu beaufsichtigen, zu führen und die Kirchenzucht zu bewahren. Er ist verantwortlich für die Durchführung der Versammlungen der *ministri* und damit auch für ihre (Lehr-)Einheit. Mehr als alle anderen soll er sich gegen Feinde und für die Lehreinheit und den Frieden in der Kirche einsetzen. Auch er steht unter der Kirchenzucht und soll in allen Beziehungen als gutes Beispiel vorangehen. Der Superintendent ist bei a Lasco Primus inter Pares im besten Sinn des Wortes: Er ist den anderen Amtsträgern vor allem in seinem Pflichtumfang, der Verantwortung und den Anforderungen vorangestellt, und gleichzeitig ist er ein Vorbild an Demut, indem er sich selbst „ante alios" der Kirchenzucht unterwirft.[221]

Pfarrer, Älteste und Gemeindeglieder sind dem Superintendenten gleichermaßen verpflichtet. Sie müssen ihn in alle größeren Probleme einbeziehen und sollen seine Autorität und Ehre verteidigen. Klagen über den Superintendenten müssen zwischen den Fremdengemeinden besprochen werden, und nur durch ein gemeinsames Vorgehen aller Gemeinden kann der Superintendent seines Amtes enthoben werden. Zuletzt betont a Lasco, dass auch das Superintendentenamt aus der Bibel abgeleitet wird.[222]

---

[220] Forma ac ratio, K II, 57.
[221] Forma ac ratio, K II, 58. Vgl. auch Forma ac ratio, K II, 51f.
[222] A Lasco verweist u.a. auf Act 1.20 u. I Tim 3.

Die Diakone haben die Aufgabe, Almosen einzusammeln und zu verteilen. Sie sind wie die anderen Amtsträger Zeugen der Gemeinde und müssen daher integer und fromm sein und den von Paulus beschriebenen Lebenswandel führen.[223]

A Lasco bezieht in die Vorstellung jedes Amtes eine Beschreibung des angemessenen Verhaltens der Gemeinde gegenüber den Amtsträgern ein. Damit betont er die Reziprozität in der Gemeinde. Amtsträger und Gemeindeglieder sind einander gleichermaßen verpflichtet. Wie wichtig dem Reformator diese Wechselseitigkeit war, wird darin deutlich, dass er auch in der Beschreibung der privaten Kirchenzucht Aufgaben der Gemeinde gegenüber den Amtsträgern auflistet.[224]

Der Betonung der Wechselseitigkeit und der sie motivierenden Einheit entspricht es, wenn a Lasco erklärt, es gebe nur zwei *ministeria*. Gleichzeitig unterscheidet er jedoch innerhalb der Ältesten deutlich zwischen den *ministri Verbi* und den *alii seniores*. Manche Stellen der *Forma ac ratio* scheinen darauf hinzudeuten, dass a Lasco doch drei *ministeria* lehrte. Da die Frage nach der Anzahl der Ämter zugleich eine nach der Hierarchie in der Gemeinde ist und insofern in den späteren Gemeinden eine wichtige Rolle spielte, soll ihr kurz nachgegangen werden.

Terminologisch differenziert a Lasco nicht immer eindeutig zwischen den Ämtern. „Seniores" kann Laien-Älteste, aber auch alle Ältesten bezeichnen. Ähnliches gilt für den Begriff „presbyteri".[225] Mit „ministri" sind meistens die Pastoren gemeint.[226] Zugleich ist „ministri" aber auch der allgemeine Begriff für alle Amtsträger. Auf terminologischer Ebene kann also nicht geklärt werden, wie viele Ämter Johannes a Lasco in der Praxis gegeben sah.

Bei Beschreibungen von Versammlungen zählt er in der Regel Pastoren, Älteste und Diakone einzeln auf.[227] Dies scheint auf eine Unterscheidung der Ämter hinzudeuten. Zwar könnte a Lasco ohne

---

[223] Vgl. Forma ac ratio, K II, 60. An die Darstellung des Diakonenamtes schließen Ausführungen zum Verhalten der Reichen beim Geben und der Armen beim Empfangen von Almosen an (vgl. ebd., 61f.).

[224] Vgl. Forma ac ratio, K II, 177. Bemerkenswert ist, dass hier auch die Besoldung der Pfarrer als Teil der privaten Kirchenzucht erwähnt wird. Die *ministri*, die im Deutschen gerne mit „Diener" wiedergegeben werden, waren in vielen Fällen wirklich Diener der Gemeinde. Dass die Gemeinde dies nicht ausnutzen sollte und dass sie ihrerseits den *ministri* verpflichtet war, zeigen a Lascos Ausführungen.

[225] „Seniores" ist die lateinische Übersetzung des griechischen „presbyteri". A Lasco benutzt beide Begriffe, vorzugsweise jedoch den Lateinischen.

[226] So z.B. Forma ac ratio, K II, 65: „Ministri, Seniores ac Diaconi".

[227] Vgl. ebd.

die Aufzählung nicht differenzieren, wer an den Versammlungen teilnimmt, doch gibt es in der *Forma ac ratio* keine Versammlung, an der nur Pastoren teilnehmen. „Seniores" hätte also alle Ältesten zusammenfassen können, und die Pfarrer wären darin eingeschlossen. Dass a Lasco dennoch *ministri Verbi* und *alii seniores* einzeln nennt, zeigt ein Bewusstsein für die Verschiedenheit der *ministeria*.[228]

Doch ergibt eine Analyse der Aufgabenbereiche, die in der *Forma ac ratio* beschrieben werden, dass sich nicht mehr als zwei *ministeria* unterscheiden lassen. Bei allen Handlungen außer der Wortverkündigung sind alle Ältesten einbezogen, und selbst für die Wortverkündigung gibt es kein reines Privileg der Prediger: Bei der *Prophetia* können auch Älteste und Diakone lehren.[229] Die *Forma ac ratio* kennt trotz der vielfältigen Verweise auf die drei Arten von Amtsträgern nur zwei *ministeria*, Gemeindeleitung und Diakonie.

Zu einem anderen Ergebnis kommt eine Analyse der anderen kirchlichen Schriften Johannes a Lascos. Der Katechismus der Niederländischen Fremdengemeinde London unterscheidet „Predicanten, Ouderlinghen, Diakenen enn scholen". Dies seien „alle dienaers tot den dienst der Christelijcker Ghemeinten ingestelt".[230] Auch wenn a Lasco nicht der einzige Autor dieser Schrift war und aus der Aufzählung nicht unmittelbar auf seine Theologie geschlossen werden kann, so spiegelt der Katechismus doch Theologie und Erleben der Niederländischen Fremdengemeinde wider. Hier wurden die *ministeria* offensichtlich als unterschieden empfunden.[231] Der Emder Katechismus und die *Korte ondersoeckinge* äußern sich nicht zur Ämterfrage. Das *Compendium doctrinae* kennt drei *ministeria*: „Sunt autem tria potissimum publica ministeria in Ecclesia Christi: Verbi, gladii et mensarum pro egenis."[232]

---

[228] Die Unterscheidung kann zu einem gewissen Teil auch den Adressaten der *Forma ac ratio* und den Konventionen der Zeit geschuldet sein, doch müsste a Lasco sich nicht anpassen, wenn er es nicht für sinnvoll erachtete. Eine ähnliche terminologische Unklarheit weist Bucer auf (s.o. FN 201), und auch beim frühen Calvin lassen sich solche Unbestimmtheiten finden. Hier wie an vielen Stellen stehen heutige Leser vor dem Problem, dass die Reformatoren selten programmatische Erklärungen verfassten, sondern eher für konkrete Gemeindesituationen schrieben und ihre Schriften demnach nicht immer eindeutig und bis ins Letzte logisch durchexerziert sind.

[229] Vgl. Forma ac ratio, K II, 102f.

[230] De Catechismus, oft Kinder leere, K II, 375.

[231] Dass es in London keine Lehrer gab und a Lasco sie somit auch in seiner Kirchenordnung vernachlässigt, ist der Kleinheit der Gemeinde geschuldet.

[232] Compendium doctrinae, K II, 328.

Da lediglich bei der *Forma ac ratio* a Lascos alleinige Verfasserschaft feststeht und dort nur zwei *ministeria* unterschieden werden, muss man weiterhin davon ausgehen, dass der Reformator die Lehre der zwei Ämter und vor allem der Gleichwertigkeit aller Amtsträger vertreten hat. Gleichzeitig scheint sich in der Gemeinde die Lehre der drei Ämter beziehungsweise die Praxis der drei Ämter durchgesetzt zu haben. Wichtiger aber als die Frage, ob zwei oder drei Ämter existieren, ist für a Lasco die Zusammenarbeit der Ämter. Ihm geht es, wenn er in der *Forma ac ratio* nicht mehr als zwei *ministeria* unterscheidet, darum festzustellen, dass die Pastoren keine größere Bedeutung als die „übrigen Ältesten" haben.

Da alle Amtsträger als gleich angesehen werden, geht auch die Wahl aller auf die gleiche Weise vonstatten. Erst wenn die Amtsträger gewählt sind, werden Pfarrer und Superintendent dem König vorgestellt, um von ihm bestätigt zu werden. Dies ist der einzige Unterschied zu den anderen Ämtern. Und er ist in der Charta Edwards VI. vom 24. Juli 1550 vorgeschrieben.[233]

Die Wahl wird mit einem öffentlichen Fast- und Bettag eingeleitet. Im Gottesdienst wird für die Wahl gebetet. In der Predigt erklärt der Pastor, warum ein öffentlicher Fast- und Bettag zum Wahlritus gehört: weil Gott das Amt eingerichtet hat.[234] Das Fasten und Beten erinnert die Gemeinde an den Ursprung des Amtes wie der Kirche und bezieht Gott unmittelbar in das Geschehen ein. Nach Vaterunser und Gebet wird der Gemeinde erklärt, was die Aufgaben des Amtes sind, warum Gott es eingerichtet hat und welche Art Männer für das Amt geeignet sind. Der Gottesdienst schließt mit Gebet, Psalmgesang und der Ermahnung, den Tag in Fasten, Beten und *sacra lectione* zu verbringen.[235] Die Gemeinde wird entlassen und nachmittags zu einem weiteren Gottesdienst wieder zusammengerufen.

An diesem Fast- und Bettag werden die Gemeindeglieder aufgefordert, im Laufe der nächsten sieben Tage Namen von Kandidaten, die sie für geeignet halten, bei Pfarrern und Ältesten schriftlich einzureichen.

---

[233] Das Original der Charta findet sich in der Guildhall Library, London, MS 35158: Charta of Edward VI granting the church formerly Augustinian Friars to ‚the church of the Germans and other foreigners' [‚ecclesie Germanorum aliorumque peregrinorum'], abgebildet u. ediert in: Jürgens, Ein Leben in Briefen und Büchern, 62–66.

[234] Vgl. Forma ac ratio, K II, 52.

[235] Vgl. Forma ac ratio, K II, 63.

Die Stimmzettel werden von Ältesten, Pastoren und Diakonen gemeinsam ausgewertet. Nachdem die Amtsträger festgestellt haben, wer die meisten Stimmen erhalten hat, geben sie einzeln Voten zu den Kandidaten. Dies alles geschieht unter der Anrufung Gottes. Kommt keine einstimmige Wahl zustande, so gilt der Mehrheitsbeschluss. Die Gewählten werden in die Versammlung gerufen und über ihre Wahl sowie über das Amt, das sie in Zukunft ausüben sollen, aufgeklärt. Ihre Möglichkeiten, das Amt auszuschlagen, sind gering. Wenn sie keine Entschuldigung vorbringen, die von den amtierenden Amtsträgern als rechtmäßig anerkannt wird, werden ihre Namen beim nächsten Sonntagsgottesdienst der Gemeinde abgekündigt.[236]

Die Gemeinde hat nun eine Woche Zeit, aufgrund von Lehre oder Leben der Gewählten Einspruch zu erheben. Wenn Zweifel an der Amtsfähigkeit bestehen, soll derjenige mit der nächsthöheren Stimmenzahl zum Amt bestimmt werden. Dann werden die neugewählten Pastoren und der Superintendent dem König vorgestellt. Bei einer Superintendentenwahl ist die Zustimmung aller Londoner Fremdengemeinden notwendig. Kommen die Gemeinden zu keiner Einigung, soll der König entscheiden, wer der nächste Superintendent wird.

Die Form der Ordination ist für alle Amtsträger gleich, nur der Inhalt der Gebete und Ermahnungen unterscheidet sich. Zunächst wird ein Tag zur Ordination bestimmt. Nach Predigt und Gebet stellen sich die neuen Amtsträger im Chorraum der Kirche zwischen den anderen Amtsträgern auf, sodass die ganze Gemeinde sie sehen kann. Der Pastor erinnert noch einmal an die vorangegangene Wahl und die Bedeutung des Amtes. Die Gewählten werden gefragt, ob sie das Zeugnis des Heiligen Geistes verspüren; ob sie zur Ehre Gottes und Erbauung der Gemeinde arbeiten wollen; ob sie glauben, dass Christus das einzige Haupt der Kirche ist; ob sie ihre ganze Kraft für die Kirche Gottes einsetzen wollen und ob sie sich der Kirchenzucht unterwerfen.[237] Danach

---

[236] Ebenfalls eine Gemeindewahl beschreibt POULLAIN, Liturgia sacra, HONDERS, 220–231. Dort schlagen allerdings die Ältesten der Gemeinde Kandidaten vor. Auch sind die Gemeindeglieder nur in die Wahl von Ältesten und Diakonen einbezogen. Pfarrer dagegen werden ausschließlich durch Amtsträger gewählt. Nach der lateinischen Fassung der *Liturgia sacra* sollen die Prediger in Abwesenheit der Gemeinde geprüft und durch Prediger ordiniert werden. Laut der französischen Fassung werden sie vor der gesamten Gemeinde geprüft und von allen Amtsträgern ordiniert.

[237] Vgl. Forma ac ratio, K II, 70f. Die Fragen differieren geringfügig je nach Amt. In der vorliegenden Arbeit werden die Fragen an Pastoren und Superintendent dargeboten.

wird wieder die Gemeinde angeredet. Das folgende Gebet mündet im Vaterunser.[238] Dann wird die eigentliche Ordination vollzogen: Pastoren und Älteste legen den neuen Amtsträgern die Hände auf. Es folgen ein Einsetzungsgebet und eine Segensbitte, wiederum eine kurze Ermahnung an die Gemeinde und eine Ermahnung an die neu Ordinierten. Der Gottesdienst schließt mit Psalmgesang und Segen.[239]

Zwei Besonderheiten gilt es bei a Lascos Wahlmodus hervorzuheben: zunächst die Ordination aller Amtsträger durch Pastoren und Älteste. Dabei wird weder formal noch inhaltlich zwischen den Ämtern unterschieden. Alle Amtsträger werden auf die Kirchenordnung verpflichtet, und alle werden auf dieselbe Weise ordiniert. Die Pastoren bekommen weder eine besondere Weihe noch wird den *alii seniores* abgesprochen, Pastoren ordinieren zu können. Die Pastoren haben keinen inhaltlichen Vorrang vor den anderen Ämtern. Dies zeigt einmal mehr, dass Älteste und Pfarrer für a Lasco nur zwei Ausformungen eines Amtes darstellen. Spätestens an dieser Stelle geht a Lasco über seine reformatorischen Vorbilder hinaus.

Des Weiteren ist herauszustellen, dass die ganze Gemeinde in die Wahl einbezogen ist.[240] Jedes Gemeindeglied kann Vorschläge einreichen. Die Schriftlichkeit der Vorschläge stellt sicher, dass diese auch zur Kenntnis genommen und gewertet werden. Allerdings ist die Gemeinde auch in die Pflicht genommen: Die Gemeindeglieder müssen zu Ältesten oder Pfarrern gehen, um ihre Vorschläge einzureichen. Die bequemere Art der Abstimmung nach einem Gottesdienst scheint hier nicht im Blick. Die Gemeinde hat ein aktives Wahlrecht, nicht nur ein Einspruchsrecht, auch wenn die endgültige Entscheidung in der Versammlung der Amtsträger getroffen und das Gemeinderecht so wieder beschränkt wird. Im Unterschied zur später in den Gemeinden

---

[238] Alle Ordinationsgebete sind – ebenso wie die meisten anderen Gebete der *Forma ac ratio* – an Jesus Christus gerichtet. Sprengler-Ruppenthal interpretiert, die Gebete verdeutlichten „die geglaubte Gegenwart Christi in der Gemeinde“ (vgl. Sprengler-Ruppenthal, Bibelstellen, 186).

[239] Vgl. Forma ac ratio, K II, 74. Dies ist eine der wenigen Stellen, an denen nicht die Anempfehlung der Armen als Abschluss des Gottesdienstes genannt wird.

[240] Die Gemeindewahl wurde im Laufe des 16. Jahrhunderts durch die Kooptation ersetzt. Weerda erklärt dies damit, „daß man mit dem Problem nicht fertiggeworden ist, wie die Wahlberechtigung und der Kreis der Wahlberechtigten rechtlich festgelegt werden können.“ (Weerda, Gemeinde als Gestalt und Problem, 200). Die Geschichte der Niederländischen Fremdengemeinde London zeigt eine zweite Begründung auf: Dort wurde die Gemeindewahl abgeschafft, nachdem die Gemeinde sich heillos zerstritten hatte.

dokumentierten Praxis entscheiden bei a Lasco alle Amtsträger über die Wahl aller neuen Amtsträger. Die Diakone sind in die Wahl vollständig eingebunden.

Die Zusammenarbeit der verschiedenen Amtsträger und ihre Versammlungen werden im Zusammenhang der Kirchenzucht in dem Kapitel „De peculiari disciplinae Ecclesiasticae usu inter Germanicae potissimum Ecclesiae ministros Londini" besprochen.[241] In dem niederländischsprachigen Zweig der Fremdengemeinde London gab es zu a Lascos Zeiten vier Arten von Versammlungen: die Versammlungen zur *censura morum*, die alle drei Monate abgehalten wurden; die wöchentlichen Zusammenkünfte zur Gemeindeleitung und Durchführung der Kirchenzucht (der Kirchenrat) – an ihnen nahmen Pastoren und Älteste teil –; die monatliche Zusammenkunft von Pastoren, Ältesten und Diakonen zur Rechenschaftslegung der Diakone; und am ersten Montag im Monat den Coetus der Pastoren, Senioren und Diakone aller Fremdengemeinden. Die letzten drei Versammlungsarten kannten alle Londoner Fremdengemeinden, lediglich die Treffen zur *censura morum* waren der niederländischen Fremdengemeinde eigen.

A Lasco selbst benutzt den Begriff *censura morum* allerdings nicht, sondern spricht nur allgemein von „Versammlung".[242] Die Bezeichnung hat sich infolge der calvinischen Tradition in der reformierten Kirchensprache eingebürgert und wurde dann später auch in den von a Lasco beeinflussten Gemeinden benutzt. Vorbilder sind Genf (*censura fratrum*) und Zürich; bei beiden aber hat die Versammlung einen anderen Inhalt als bei a Lasco. Sprengler-Ruppenthal nennt a Lascos *censura morum* dessen Schöpfung.[243] Zwingli berief in Zürich Synoden ein, in denen die Amtsträger einander ermahnen sollten. Auch Nachbarn und Gemeindeglieder waren eingeladen, bei diesen Synoden über das Leben der Amtsträger zu berichten und Beschwerden über sie vorzubringen. Die erste Synode wurde in Zürich im April 1528 gehalten.[244] Zwingli war demnach der erste Reformator, der eine solche Einrichtung zur gegenseitigen Ermahnung schuf. Damit wurde sie möglicherweise ein Vorbild für die spätere reformierte Tradition der *censura morum*.

---

[241] Forma ac ratio, K II, 223–236.

[242] Zur Unterscheidung von den anderen Versammlungen wird hier auch bei der Darstellung von a Lascos Vorstellungen die Bezeichnung „censura morum" benutzt.

[243] Vgl. Sprengler-Ruppenthal, Vorwort, 571.

[244] Roger Ley beschreibt Zwinglis Synoden als „bahnbrechend" (Ley, Kirchenzucht, 93).

A Lasco legt besonderes Gewicht auf die Versammlungen zur *censura morum*. Die Grundlage für die Zusammenarbeit der Ämter und das Funktionieren der Kirchenzucht in der Gemeinde (welches wiederum Grundlage für das Bestehen der Gemeinde ist) sieht er in der gegenseitigen Kirchenzucht unter den Amtsträgern. Die Erbauung der Kirche, ja der ganze Aufbau einer Kirche, ist nach a Lasco nicht möglich, wenn die Kirchenzucht nicht richtig beachtet wird.[245] Deshalb ist die *censura morum* ein integrativer und nicht zu vernachlässigender Bestandteil kirchlichen Lebens. Eine Zusammenarbeit der Amtsträger funktioniert nur, wenn es keinen Streit gibt und böse Gedanken und Unterstellungen sofort aus dem Weg geräumt werden.

Die *censura morum* beruht darauf, dass die Leitung der Kirche nicht in der Hand eines Einzelnen liegt, sondern durch alle *seniores* ausgeübt wird.[246] Deshalb sollen die Amtsträger auch füreinander Sorge tragen. Dieses Sorgen drückt sich unter anderem in gegenseitigen Ermahnungen aus. Die Ermahnungen müssen in christlicher Liebe erteilt werden, zur Ehre Gottes und zur Erbauung der Gemeinde.[247]

Da sich die Amtsträger wie alle Gemeindeglieder der Kirchenzucht unterwerfen – ja sogar sich an erster Stelle der Kirchenzucht unterwerfen – werden die Gemeindeglieder gebeten, Beschwerden gegen sie vorzubringen und die Amtsträger zu ermahnen, so wie sie es mit allen anderen Brüdern und Schwestern tun. Viermal im Jahr findet die besondere Versammlung zur *censura morum* statt. An ihr ist die ganze Gemeinde beteiligt, denn sie wird über die Zusammenkunft informiert und gebeten, gezielt mit Beschwerden an den Kirchenrat heranzutreten. Anklagen müssen – nach der Regel Pauli – auf der Aussage von mindestens zwei oder drei Zeugen beruhen, um angenommen zu werden. So will a Lasco persönlichen Fehden vorbeugen. Die Einbeziehung der Gemeinde in die *censura morum* erfüllt zudem den Zweck, unterschwelligem Ärger in der Gemeinde und übler Nachrede gegenüber dem Kirchenrat zu wehren. Auf diese Weise dient die *censura morum* sowohl der Zusammenarbeit untereinander als auch dem Ansehen der Amtsträger in der Gemeinde.[248]

Die Zusammenkunft zur *censura morum* beginnt mit der Anrufung Gottes und der Bitte um seinen Beistand. Dann werden die Anwesenden

---

[245] Vgl. Forma ac ratio, K II, 224.
[246] Vgl. Forma ac ratio, K II, 226.
[247] Vgl. Forma ac ratio, K II, 227.
[248] Vgl. Forma ac ratio, K II, 231.

noch einmal ermahnt, die *censura morum* in christlicher Liebe und Freiheit zu halten.[249] Zuerst werden die Aufgaben der *ministri Verbi* verlesen, dann verlässt der Superintendent oder der leitende Pfarrer den Raum. Nun hat jeder die Gelegenheit, Anliegen, die den Superintendenten oder Pfarrer betreffen, vorzubringen. Ein Beschluss wird beraten und die Person wieder hereingerufen „exponunturque illi ea omnia libere et amanter".[250] Danach ist die nächste Person an der Reihe, nach den Pastoren die Ältesten, ebenfalls zuerst mit Verlesung ihrer Aufgaben, zuletzt die Diakone.

Renitente Amtsträger werden zunächst von ihrem Amt suspendiert und vom Abendmahl ausgeschlossen. Wenn sie im nächsten halben Jahr keine Besserung zeigen, wird ihr Fall öffentlich abgekündigt, und wenn innerhalb von acht Tagen kein Einspruch aus der Gemeinde erfolgt, werden sie ihres Amtes enthoben. Weitere Renitenz führt – wie bei allen Gemeindegliedern – zur Exkommunikation. Eine öffentliche Buße und Versöhnung ist möglich, eine Wiedereinsetzung ins Amt wird aber erst vorgenommen, wenn die Gemeinde es fordert.

Die gegenseitige Kirchenzucht wird als seelsorgerliche Ermahnung verstanden, die der Erbauung der einzelnen Personen wie der Zusammenarbeit aller Amtsträger und darin der Erbauung der Gemeinde als ganzer gleichermaßen dient. Die Kirchenzucht ist für a Lasco das einzige Mittel, mit dem Gott die Gemeinde in seiner Gnade erhalten will.[251] A Lasco misst der gegenseitigen Kirchenzucht und der Unterwerfung unter die Zucht daher eine große Bedeutung bei. Tatsächlich wird sich später zeigen, dass die meisten Streitfälle innerhalb der Gemeindeleitungen durch eine Kirchenzucht in christlicher Freiheit und Liebe, durch liebevollen und demütigen Umgang miteinander, hätten vermieden werden können.[252] Gerade die Bedeutung des liebevollen Umgangs betont a Lasco wiederholt. Die Gefahren einer Gemeindeleitung im Team scheinen ihm bewusst gewesen zu sein.

Von den übrigen Versammlungen sind lediglich die Aufgabenbeschreibungen des Kirchenrats und des Coetus für die vorliegende Untersuchung von Bedeutung. Der Kirchenrat traf sich regelmäßig

---

[249] Vgl. Forma ac ratio, K II, 232f.
[250] Forma ac ratio, K II, 233.
[251] Vgl. Forma ac ratio, K II, 236.
[252] S.u. die Abschnitte zum Taufzeugenstreit in der Niederländischen Fremdengemeinde London und zur Zusammenarbeit der Ämter in der Französischen Fremdengemeinde London.

donnerstags um 14 Uhr, wenn nötig auch häufiger.[253] Die Sitzung wurde eröffnet mit der Anrufung des Namens Gottes und einem Gebet. Dann fragte der Superintendent die Amtsträger der Reihe nach, wer etwas bezüglich der Kirchenleitung vorzubringen habe. Jeder äußerte seine Ansicht zu dem Vorgebrachten, und man versuchte, zu einem einstimmigen Beschluss zu kommen. Außerdem wurde in diesem Gremium die öffentliche Kirchenzucht geübt und Gemeindeglieder wurden zu Ermahnungen vorgeladen.

An jedem ersten Montag im Monat fand der Konvent der Fremdengemeinden statt: eine Zusammenkunft der Pastoren, Ältesten und Diakone aller Londoner Fremdengemeinden. Nach dem Emder Brauch wird diese Versammlung in der Forschung Coetus genannt. Der Ablauf des Coetus wird in der *Forma ac ratio* knapp beschrieben.[254] Er ähnelt dem der Kirchenratssitzungen, nur dass statt Eingaben zur Leitung der Gemeinde Anträge der Kirchen, die alle Gemeinden betreffen, gesammelt und besprochen werden. Im Verhältnis zu der Rolle, die der Coetus später in der Gemeindeleitung und in der Wahrnehmung der Forschung spielte, fällt seine Beschreibung hier kurz aus. Auch bekommt er nicht viele Aufgaben zugewiesen.[255] Ein Grund für die veränderte Wahrnehmung in den Londoner Gemeinden ab 1560 könnte die gewandelte Ausgangslage sein: Der Coetus übernahm einige der Aufgaben, die eigentlich der Superintendent hätte erfüllen sollen.

Liturgie und Lehre: die Prophetia

Wie viele Reformatoren kannte a Lasco zwei Gottesdienstarten: den Predigtgottesdienst und den Katechismusgottesdienst. Am Sonntag Vormittag fand ein Predigtgottesdienst statt; am Nachmittag ein

---

[253] Vgl. Forma ac ratio, K II, 228f.

[254] Vgl. Forma ac ratio, K II, 230.

[255] Diese Beobachtung steht im Gegensatz zu Kochs' These, a Lasco habe den Coetus in Emden geschaffen, um seine Machtbefugnis als Superintendent einzuschränken und somit ein reformierteres Kirchenregiment zu führen. Zwar übernahm der Coetus in Emden wie in London später viele Aufgaben des Superintendenten, doch lässt sich Kochs' These anhand der *Forma ac ratio* nicht bestätigen. In London zumindest scheint a Lasco der Coetus als Leitungsgremium nicht sehr wichtig gewesen zu sein. Vermutlich hatte der Coetus in London jedoch eine andere Funktion, als sie von Emden, auch von a Lascos erstem Aufenthalt dort, beschrieben wird. Mit Gewissheit lässt sich das nicht sagen, da fast alle Quellen zum Coetus in Emden aus späterer Zeit stammen (vgl. Kochs/Wiarda, Coetus, 19; zum ostfriesischen Coetus während a Lascos erstem Aufenthalt in Emden vgl. Jürgens, A Lasco in Ostfriesland, 305–311).

Katechismusgottesdienst. Auf beide braucht im Folgenden nicht näher eingegangen zu werden; ihre Existenz war selbstverständlich und ihre Umsetzung in den Gemeinden unumstritten.[256] Anders steht es mit den Lehrversammlungen, wie sie insbesondere in der niederländischen Gemeinde geübt wurden.

A Lasco fasst in der *Forma ac ratio* unter der Bezeichnung *Prophetia* verschiedene Lehrversammlungen zusammen: volkssprachliche und lateinische Textauslegungen sowie das Predigtnachgespräch. Aufgrund der Bilingualität vieler Gemeindeglieder hielten die niederländische und französische Gemeinde ihre Lehrversammlungen an unterschiedlichen Tagen ab, damit die Gemeindeglieder an allen Veranstaltungen teilnehmen und größtmöglichen Nutzen daraus ziehen konnten.

Die französische Gemeinde traf sich dienstags zum Lehrgottesdienst. Nach der Fürbitte, vor dem Psalm, wurde ein Bibeltext gelesen und durch einen Pastor, Ältesten oder ein anderes zur Lehre zugelassenes Gemeindeglied erklärt. Danach legte die nächste Person den Text aus, dann die nächste. So kam eine ganze Gruppe von Auslegern zu demselben Text zu Wort. A Lasco war überzeugt:

> Denn offenbar wird der Reichtum der Gaben des Heiligen Geistes in der Kirche sichtbar in der einträchtigen Mannigfaltigkeit vieler Auslegungen bezüglich einer beliebigen Schriftstelle und in der Anpassung vieler Ermahnungen und Tröstungen zugleich, die daraus gewonnen werden.[257]

Die Gemeinde sollte die verschiedenen Argumente kennen lernen und die Einheit dahinter erkennen. Gleichzeitig wurden hier nicht nur Älteste, sondern auch „normale" Gemeindeglieder in die Lehre eingebunden. Zudem wurde die gesamte Gemeinde in der Schriftauslegung und Argumentation geübt, indem sie die verschiedenen Ansichten hörte. Bei den Niederländern fanden am Montag und Mittwoch lateinische

---

[256] Eine Analyse von a Lascos Liturgie, nicht nur seiner Abendmahlsliturgie, wäre erhellend und für die Einschätzung seiner Theologie höchst ertragreich. Auch ein Vergleich mit den Liturgien anderer Fremdengemeinden (Straßburg, Poullain) oder reformierter Theologen wäre in diesem Zusammenhang wünschenswert. So könnte die Verortung a Lascos in der reformierten Tradition präzisiert werden. Zudem gibt a Lasco innerhalb seiner Beschreibung der Liturgie ausführliche theologische Erläuterungen. Eine solche Untersuchung stellt jedoch ein eigenes Forschungsthema dar.

[257] Forma ac ratio, K II, 104: „Manifeste enim conspicitur opulentia donorum Spiritus sancti in Ecclesia in concordi multarum interpretationum circa unum quemlibet scripturae locum varietate et exhortationum simul ac consolationum multarum inde petitarum accommodatione."

Lesungen und Auslegungen statt. Sie dienten vor allem der Weiterbildung und Übung der Gebildeten aus beiden Gemeinden, wohl auch der Ausbildung neuer Prediger.[258]

Alle diese Versammlungen nennt a Lasco *Prophetia*. Mit der Bezeichnung lehnt er sich ausdrücklich an Paulus an, wenn er schreibt: „προφητείαν, quae in erundis scripturae mysteriis colligendoque legitimo sensu illius versatur […].“[259] *Prophetia* ist also das Sammeln und Erklären von schwer verständlichen Stellen der Schrift und das Darstellen ihres richtigen Sinns. Möglicherweise hat der Reformator den Begriff von der Zürcher Prophezei übernommen,[260] sicher ist dies nicht. Für den Bezug auf Zürich spricht, dass Micron die *Prophetia* mit „Prophezei“ übersetzt. In den Kirchenratsprotokollen der Gemeinden kann die Benennung der Versammlung variieren. Da die Londoner *Prophetia* jedoch inhaltlich in keinem Zusammenhang zur Zürcher Prophezei steht, und um diesen Unterschied deutlich zu machen, wird im Folgenden a Lascos eigene Bezeichnung, die großgeschriebene *Prophetia*, beibehalten.

Auch eine unmittelbare Verbindung zu Bucers „Christlichen Gemeinschaften“ lässt sich nicht herstellen.[261] Als Martin Bucer Mitte der 1540er Jahre erkannte, dass sich eine umfassende Reformation der gesamten Straßburger Gemeinde sowohl wegen der Unwilligkeit der Obrigkeit zur Durchführung einer Reformation nach Bucers Vorstellungen als auch wegen der Unwilligkeit der Bewohner Straßburgs zur freiwilligen Unterwerfung unter eine strenge Kirchenzucht kurzfristig nicht verwirklichen ließ, kam Bucer auf einen Gedanken zurück, den er schon Ende der 1520er Jahre geäußert hatte: die Errichtung einer wahren kirchlichen Gemeinschaft innerhalb der Gesamtgemeinde.[262]

Die Straßburger „Christliche Gemeinschaft“ ist oft mit Luthers Vorstellungen einer Sondergemeinde in der Vorrede zur *Deutschen Messe* oder mit Philipp Jacob Speners Collegia Pietatis verglichen worden.[263] Da die Kirchenzucht nicht mit Hilfe der Obrigkeit und öffentlich durchgeführt

---

[258] Diese Lehrgottesdienste standen von allen Londoner Gottesdiensten Zwinglis Prophezei am nächsten.

[259] Forma ac ratio, K II, 48.

[260] Zwingli wiederum hat den Begriff vermutlich aus der schweizerdeutschen Sprache abgeleitet. „Propheten“ bedeutet dort „lehren, unterrichten, öffentlich vortragen“ (vgl. Staub/Tobler, Idiotikon, 505, 507).

[261] Gegen van 't Spijker, Offices, 458. Bellardi, Christliche Gemeinschaft, 83f., verweist auf die Gemeinsamkeiten zwischen Bucer und a Lasco, aber er betont auch, dass a Lascos *Prophetia* über Bucers Ansätze in Straßburg hinausging.

[262] Vgl. van 't Spijker, Offices, 336f.; Hammann, Bucer, 293.

[263] Vgl. Bellardi, Vorstufen.

werden konnte, sollte sie zunächst in einer Freiwilligengemeinde eingeführt werden. Dazu sollten die Pfarrer von den Kanzeln über die Zucht predigen.[264] Danach wurden die Gemeindeglieder zu einem ersten Treffen eingeladen. Bei dem Treffen wurde zunächst das Wissen der Einzelnen über die rechte Lehre abgefragt, darauf folgte eine Belehrung über das rechte Leben einschließlich der Aufforderung, regelmäßig an Gottesdiensten und Sakramenten teilzunehmen. Wer sich dann der Kirchenzucht unterwarf, konnte in die „Christliche Gemeinschaft" aufgenommen werden. Die Pastoren führten Listen über die Mitglieder der „Christlichen Gemeinschaft".[265] Die „Christlichen Gemeinschaften", die sich an mehreren Orten in der Stadt bildeten, trafen sich regelmäßig zur gegenseitigen Erbauung in Lehre und Ermahnung. Hier wurde nicht nur eine strenge Kirchenzucht geübt – es waren auch Aufseher eingesetzt worden, die das Verhalten der Mitglieder der „Gemeinschaft" in ihren Bezirken beobachteten –, sondern die „Gemeinschaften" sollten auch zur christlichen Bildung ihrer Mitglieder beitragen. Predigten wurden besprochen, und die Teilnehmer erhielten die Möglichkeit, Rückfragen zu stellen.[266]

Die Konzeption einer Kerngemeinde innerhalb der Gesamtgemeinde wurde später als *ecclesiola in ecclesia* bezeichnet. Schon Martin Luther hatte in der Vorrede zur *Deutschen Messe* den Gedanken an eine Sondergemeinde aufgebracht. „Die ienigen, so mit ernst Christen wollen seyn", sollten sich zu einer Gemeinde zusammenfinden.[267] Luther hielt die Errichtung einer solchen Gemeinde jedoch unter den gegebenen Umständen für unmöglich. Bucer scheint nun diesen Gedanken Luthers aufgenommen zu haben. Doch bei allen Gemeinsamkeiten zeigen sich charakteristische Unterschiede. Während bei Luther die Errichtung einer Kultgemeinschaft im Vordergrund stand, wollte Bucer die „Christliche Gemeinschaft" vor allem als Zuchtgemeinschaft verstanden wissen.[268] Bucer erwartete, durch das Vorbild der „Christlichen Gemeinschaft" und ihren guten Einfluss würde in absehbarer Zeit die

---

[264] Vgl. Bellardi, Christliche Gemeinschaft, 24.

[265] Vgl. Burnett, Yoke of Christ, 186; van 't Spijker, Offices, 321.

[266] Vgl. Hammann, Bucer, 302. Hatte für Bucer die Unterwerfung unter die Kirchenzucht im Vordergrund gestanden, so entwickelten sich die „Christlichen Gemeinschaften" – spätestens nachdem Bucer Straßburg aufgrund des Interims verlassen hatte – zu vornehmlich katechetischen Einrichtungen (vgl. Bellardi, Christliche Gemeinschaft, 80f.). Dennoch waren sie dem Rat suspekt. Im Juni 1549 ließ er sie in die Ortsgemeinden auflösen.

[267] Luther, Deutsche Messe, WA 19, 75.

[268] Vgl. Bellardi, Christliche Gemeinschaft, 109.

gesamte Gemeinde christlich. Immer mehr Gemeindeglieder würden sich der „Christlichen Gemeinschaft" anschließen, sodass die „Christliche Gemeinschaft" schließlich in die Volkskirche übergehen werde.

In der Forschung hat sich eingebürgert, diejenige Lehrveranstaltung als a Lascos *Prophetia* zu bezeichnen, die in der niederländischen Fremdengemeinde London am Donnerstag durchgeführt wurde, denn dies ist die Einrichtung, die a Lasco von den anderen Reformatoren und ihren Lehrversammlungen unterscheidet. Eine solche *Prophetia* gibt es nur in Gemeinden, die von dem polnischen Reformator beeinflusst wurden.[269] An dieser *Prophetia*, einer Art Predigtnachgespräch, schieden sich die Geister, und eine Untersuchung ihrer Geschichte macht klar, wie a Lascos Vorstellungen zunächst rezipiert, dann aber aufgegeben wurden.

Die niederländische Gemeinde versammelte sich donnerstags um neun Uhr zu einem Gottesdienst, in dem alle Prediger der letzten Woche Rechenschaft über ihre Predigten ablegten. Die Gemeindeglieder hatten hier die Möglichkeit, Fragen zu den Predigten zu stellen und Unklarheiten oder Unsicherheiten ausräumen zu lassen. So sollten sie alle darin geübt werden, die Lehre der Gemeinde nicht nur zu verstehen, sondern auch zu verteidigen. Sie teilten ihre Fragen während der Woche den Ältesten, Diakonen und zur *Prophetia* ausgewählten Männern mit, die diese Fragen dann im *Prophetia*-Gottesdienst stellvertretend äußerten. Dadurch sollten Ordnung und Würdigkeit des Gottesdienstes gewährleistet werden und die Fragen angemessen formuliert sein. Auch würden, so a Lasco, die Fragenden nicht beschämt, wenn Vermittler an ihrer Stelle sprächen. Gemeint ist mit dieser Formulierung wohl, dass weniger gebildete Gemeindeglieder sich weder Sorgen machen mussten, naive Fragen zu stellen, noch ihre Fragen ungeschickt zu formulieren. An erster Stelle aber war die Stellvertreterschaft durch die Sorge um die Würdigkeit des Gottesdienstes und die Ehre Gottes motiviert. A Lasco war sich bewusst, dass die *Prophetia* Möglichkeit zu Auseinandersetzungen und Aufruhr in der Gemeinde bot, glaubte dem aber mit dem vorgeschriebenen Ablauf und den vermittelnden Fragestellern vorbeugen zu können.[270]

---

[269] Zum möglichen Einfluss auf die späteren Collegia pietatis vgl. auch Bellardi, Vorstufen. Bellardi schätzt allerdings die Wahrscheinlichkeit einer unmittelbaren Verbindung zwischen a Lascos *Prophetia* und Speners Collegia pietatis als gering ein.

[270] Vgl. Forma ac ratio, K II, 102. Micron formuliert noch treffender (vgl. Ordinancien, EKO 7/II, 1, 608f. [Dankbaar, 72]).

Wie alle Handlungen der Gemeinde wurde auch die *Prophetia* in einem Vollgottesdienst mit Gebeten, Psalmgesang und Predigt durchgeführt. Nach der Predigt stellten die Vertreter der Gemeinde die Fragen zur letzten Woche, und die Prediger mussten ihre Aussagen erklären oder verteidigen.

Vornehmliches Ziel der *Prophetia* war die Vergewisserung der Gemeinde. Des Weiteren wollte a Lasco der Faulheit der Prediger vorbeugen, indem diese sich zu jeder Predigt kritischen Rückfragen aus der Gemeinde stellen mussten. Außerdem sollten die Gemeindeglieder gegen Sekten gestärkt werden; sie sollten mit ihnen argumentieren können, und in der *Prophetia* selbst sollten Sekten und falsche Lehren widerlegt werden.[271]

Es ist hervorzuheben, dass in a Lascos *Prophetia* die gesamte Gemeinde die Möglichkeit hatte, Fragen zu stellen, dass also der gesamten Gemeinde zugetraut wurde, in theologischen Belangen mitzureden, und dass sie gleichzeitig dazu angeleitet werden sollte, selbst theologische Diskussionen zu führen. Diese Wertschätzung der einfachen Gemeindeglieder ist ganz außergewöhnlich. So zeigt sich auch in der *Prophetia* a Lascos Interesse an der Einheit der Gemeinde. Zwar sind nicht alle Gemeindeglieder gleich, aber jedes Glied am Leib Christi hat seine – auch theologische – Bedeutung und Wertigkeit. Jeder sollte in der Lage sein, zu Glaubensfragen qualifiziert Stellung zu beziehen und die Gemeinde zu verteidigen, auch wenn dies die vornehmliche Aufgabe der Pfarrer und des Superintendenten war und blieb.

Praxis der Kirchenzucht

Grundsätzlich unterscheidet a Lasco zwei Arten von Kirchenzucht: die private[272] und die öffentliche Kirchenzucht. Einen Sonderfall bildet die Kirchenzucht der Amtsträger untereinander.

Der private Gebrauch der Kirchenzucht besteht in einer zweischrittigen Ermahnung: Erst ermahnt ein Gemeindeglied das andere unter vier Augen, und nur wenn diese Ermahnung nicht angenommen wird, zieht der Ermahnende bei einem zweiten Gespräch Zeugen hinzu.

---

[271] Vgl. Forma ac ratio, K II, 102f. Hier scheint der historische Hintergrund der Londoner Gemeinde auf: ihre Gründung als Bollwerk gegen die Täufer und die fortwährenden Angriffe durch Sektierer.

[272] Wie oft in den Gemeinden private Kirchenzucht geübt wurde, kann nicht mehr eruiert werden. Pollmann vermutet für Utrecht in der ersten Hälfte des 17. Jahrhundert aufgrund des Tagebuchs eines Ältesten mehrere hundert Fälle (vgl. POLLMANN, Off the Record, 435).

Private Kirchenzucht soll und muss bei allen privaten Angelegenheiten wie Streitigkeiten, nicht öffentlicher Trunkenheit oder Schulden angewandt werden. Öffentliche, das heißt allgemein bekannte oder die gesamte Gemeinde betreffende, Probleme sind öffentlich zu verhandeln und zu lösen.

Die private Kirchenzucht bildet einen integrativen Bestandteil des christlichen Lebens eines jeden Gemeindeglieds. Mehrmals betont a Lasco, es sei Aufgabe der gesamten Gemeinde wie jedes einzelnen Gemeindeglieds, Ermahnungen zu geben und zu empfangen.[273] Auch sollten die Gläubigen sich selbst beständig prüfen, denn sie seien wie alle Menschen unvollkommen. In Anerkenntnis dieser Unvollkommenheit könne der Christ nur immer wieder sich selbst hinterfragen und nach Auswirkungen seines defizitären Lebens suchen.[274] Ziel aller Kirchenzucht aber ist nicht in erster Linie das christliche Leben des Einzelnen, sondern Friede und Eintracht aller Gläubigen in der Gemeinde.[275]

Je nach Art und Bekanntheit des Vergehens ist die Person auf unterschiedliche Weise zu ermahnen. Wird ein Fehlverhalten nur vermutet, so soll die betreffende Person unter vier Augen angesprochen werden, und wenn sie das Vergehen leugnet, lässt man die Sache auf sich beruhen. Ist das Fehlverhalten erwiesen, aber nur eine Person betroffen, soll die Ermahnung ebenfalls privat stattfinden.[276] Ist die Missetat dagegen einer größeren Öffentlichkeit bekannt, muss sie auch öffentlich – das heißt zunächst im Kirchenrat – behandelt werden. Renitenz erfordert ebenfalls eine öffentliche Ermahnung, denn der Widerstand eines Gemeindeglieds wird ebenso als Gefährdung der Kirche angesehen wie die sich ausbreitende Bekanntheit der Sünde. Der Kirchenrat muss handeln, um die Kirche zu schützen.[277]

Die öffentliche Kirchenzucht verläuft in mehreren Stufen. Eine Person, die von zwei bis drei Zeugen angeklagt wurde, wird in die Kirchenratssitzung bestellt und dort ermahnt. A Lasco betont, dass diese Ermahnungen nicht nach außen dringen dürfen.[278] Es besteht also eine seelsorgerliche Schweigepflicht in den Gemeinden. Bekennt die Person ihre Schuld vor dem Kirchenrat und versöhnt sich mit den Beteiligten,

---

[273] Vgl. z.B. Forma ac ratio, K II, 176f., 178.
[274] Vgl. Forma ac ratio, K II, 177.
[275] Vgl. Forma ac ratio, K II, 178.
[276] Vgl. Forma ac ratio, K II, 172.
[277] Vgl. Forma ac ratio, K II, 179.
[278] Vgl. Forma ac ratio, K II, 179.

gilt der Fall als beigelegt. Die Gesamtgemeinde erfährt nichts von dem Vorgang. Nur wenn die Person nicht zu einem Schuldbekenntnis zu bewegen ist, wird die Öffentlichkeit informiert. Der Prozess, der zur Exkommunikation führt, beginnt.[279]

Bis hierher ähnelt a Lascos Konzeption der im reformierten Kontext seiner Zeit üblichen. Der erste reformierte Reformator, der eine ähnliche Konzeption der Kirchenzucht entwickelte, war Johannes Oekolampad. Dessen Lehre von der Kirchenzucht nahm um 1525 deutliche Züge an.[280] Die Kirchenzucht sollte ausschließlich auf öffentliche Sünden angewandt werden und Umkehr sowie Wiederaufnahme des Sünders dienen. Mit Hilfe der Exkommunikation wollte Oekolampad die Kirche erneuern und aufleben lassen. Der Bann sollte einerseits der Heiligung der Gläubigen dienen, indem er sie durch Drohung und Strafe zu sittlichem Verhalten anhielt. Andererseits garantierte die Exkommunikation die Reinheit der Abendmahlsgemeinde. Beide Ziele der Zucht standen nebeneinander.

Das bedeutendste und wirkmächtigste Dokument aus Oekolampads Feder war seine Rede vor dem Basler Rat zur Neuordnung der Exkommunikation. Oekolampad drohte dem Rat mit Gottes Gericht, wenn der Bann nicht richtig durchgeführt werde, denn Christus selbst habe die Zucht eingerichtet, um Ordnung und Frömmigkeit in der Kirche zu erhalten.[281] Oekolampads Rede verbreitete sich schnell. Er selbst verschickte sie an alle Reformatoren, die ihm nahe standen, und diskutierte sie teils sehr kontrovers. 1536 wurde die Rede in einer Ausgabe von Oekolampads Briefwechsel mit Zwingli in lateinischer Fassung gedruckt und war somit jedermann zugänglich. Auch a Lasco besaß sie.[282]

Oekolampad beschritt mit seiner Exkommunikationsordnung reformatorisch neue Wege. Er wollte als erster Reformator eine Art Presbyterium einrichten, das stellvertretend für die Gemeinde die Kirchenzucht wahrnahm. Nur einen Teil der Ältesten sollten gewählte Gemeindevertreter stellen, die übrigen Presbyteriumsmitglieder konnte der Stadtrat bestimmen.[283] Ungeachtet seiner funktional präzisen Unterscheidung von kirchlicher und weltlicher Obrigkeit ermächtigte

---

[279] Vgl. Forma ac ratio, K II, 180.
[280] Vgl. Kuhr, Macht des Bannes, 127.
[281] Vgl. Oekolampad, Oratio, BrA, 448, 451.
[282] Vgl. Zwierlein, Erasmianer, 59.
[283] Vgl. Oekolampad, Oratio, BrA, 454.

Oekolampad den Rat hiermit zu Eingriffen in und zur Kontrolle über kirchliche Angelegenheiten.

In der Durchführung der Kirchenzucht orientierte sich Oekolampad an Mt 18. Selbst schlimme Sünder sollten nicht sofort verdammt werden. Zunächst musste ihre Schuld wie ihre Renitenz gegenüber der Kirche und Gott erwiesen werden. Eine öffentliche Exkommunikation sollte erst nach Widerstand gegen alle Ermahnungen und aufgrund von Uneinsichtigkeit in das Vergehen erfolgen. Das Ziel der Exkommunikation war die Wiederaufnahme des reuigen Sünders.

Martin Bucers Lehre von der Kirchenzucht variierte in seinen verschiedenen Schriften. In *Von der waren Seelsorge* mussten erwiesene und uneinsichtige Sünder aus Sorge um die Gemeinschaft, die durch schlechte Gemeindeglieder verdorben werden könnte, aus der Gemeinde ausgeschlossen werden. Dieser Ausschluss geschah in der Hoffnung auf ihre Umkehr und Wiederaufnahme.[284] Auch wurden die Personen zwar aus der Gemeinschaft, nicht aber von dem Liebesdienst der Gemeinde ausgeschlossen. Die Gemeinde fühlte sich weiterhin verantwortlich und unterstützte die Ausgeschlossenen, wo nötig, mit Almosen.

Bucer machte deutlich, dass die Kirchenzucht der Konzeption der Gemeinde als Gemeinschaft des Leibes Christi und der daraus folgenden Aufforderung zum gegenseitigen Liebesdienst entsprang. Kirchenzucht war keine obrigkeitliche Straf- und Sittenzucht, sondern Seelsorge. Die Obrigkeit sollte lediglich als Garantin für eine freie und ordnungsgemäße Durchführung der Zucht fungieren. Die Kirchenzucht war den kirchlichen Amtsträgern aufgegeben. Die brüderliche Ermahnung der Gemeindeglieder untereinander wurde demgegenüber vernachlässigt.[285]

Ein halbes Jahr nach *Von der waren Seelsorge* verfasste Bucer einen Ordnungsentwurf für die hessischen Kirchen, die *Ziegenhainer Zuchtordnung*. Sie zeigte, wie Bucer sich die konkrete Umsetzung seiner Seelsorgekonzeption in den Gemeinden vorstellte. Als erstes fällt auf, dass Bucer die Besprechung der kirchlichen Ämter und ihrer Aufgaben mit dem Superintendenten begann.[286] Schon hieran erwies sich die Bedeutung, die er dem Vorsteher und damit auch der ordentlichen Gliederung und Hierarchie innerhalb der Gemeinde beimaß. Die Ältesten wurden nun

---

[284] Vgl. Bucer, Von der waren Seelsorge, BDS 7, 220.
[285] So auch Burnett, Yoke of Christ, 112.
[286] Vgl. Bucer, Ordenung der Christlichen Kirchenzucht, BDS 7, 262.

auch explizit als Aufseher über die Pfarrer eingesetzt. Gemeinsam mit den Predigern waren sie für die Seelsorge, Lehre und Ermahnung, kurz Erziehung, der Gemeindeglieder zuständig. So sollten sie die Gemeinschaft der Gemeinde erbauen und bewahren.

Das Motiv der Gemeinde als Leib Christi trat in dieser Schrift gegenüber den Ordnungsmaßnahmen in den Hintergrund. Bucer definierte in der *Ziegenhainer Zuchtordnung* Vergehen, die mit Hilfe der Kirchenzucht korrigiert werden sollten. Neben moralischen Vergehen, bei deren Aufzählung er sich an den zehn Geboten orientierte, waren ihm Gottesdienst- und Abendmahlsenthaltung eine eigene Erwähnung wert. Im äußersten Fall sollten Sünder exkommuniziert werden. Im Gegensatz zu *Von der waren Seelsorge* standen in der *Ziegenhainer Zuchtordnung* der Schutz der Gemeinde vor Verführung und der Anreiz des Sünders zu Sündenerkenntnis und Umkehr als Motivation der Exkommunikation gleichwertig nebeneinander.

Bemerkenswert ist, dass die Gemeinden die Exkommunikation nicht selbstständig durchführen durften. Einzig der Superintendent war ermächtigt, Exkommunikationen auszusprechen. Auch die Unterordnung der Ältesten unter die Pastoren ist in der *Ziegenhainer Zuchtordnung* deutlich.[287] Die Exkommunikation sollte in der Regel nicht öffentlich stattfinden. Bucer argumentierte, wer davon wissen müsse, werde es auch so erfahren. Ansonsten sei es besser, wenn die Gemeinde nicht über die Exkommunikation informiert sei. Die Kirchenzucht entsprang damit zwar der Gemeinde, aber sie war doch von der Gemeinde losgelöst. Die Gemeindeglieder hatten keinen Anteil an der Zucht, weder in gegenseitigen Ermahnungen, noch im Mittragen von Zuchtakten in Gottesdiensten.

Im Kölner Reformationsentwurf, dem *Einfältigen Bedenken*, führte Bucer zum ersten Mal die Kirchenzucht als *nota ecclesiae* auf.[288] An dieser Stelle begründete Bucer die Notwendigkeit der Kirchenzucht mit der „einigkeit der kirchen".[289] Er definierte die Einigkeit als Befehl Gottes. Sie erweise sich in Lehre, Sakramentsgebrauch und Gehorsam gegenüber den Pastoren. Ungehorsam müsse mit dem Bann bestraft werden. Auch hier leitete Bucer die Kirchenzucht von der Lehre ab

---

[287] Vgl. dazu VAN 'T SPIJKER, Offices, 209.

[288] Vgl. VAN 'T SPIJKER, Offices, 269. Allerdings hatte die Kirchenzucht bei Bucer schon immer eine bedeutende Rolle gespielt (vgl. DERS., Recht und Kirchenzucht, 224).

[289] BUCER, Einfältiges Bedenken, BDS 11/1, 260.

und betonte die Vorordnung des Predigtamts. Gehorsam gegenüber den Pastoren bringe Frieden und Einigkeit. Ausschließlich sündlose Gemeindeglieder durften das Abendmahl empfangen. Die Pastoren sollten die Gemeindeglieder vor der Mahlfeier dazu ermahnen, am Abendmahl teilzunehmen. Unbußfertige Sünder sollten bis zu ihrer Umkehr und Buße vom Abendmahl ausgeschlossen werden.[290]

Wie in *Von der waren Seelsorge* propagierte Bucer hier einen zeitweiligen Abendmahlsausschluss. Der Ausschluss war jedoch allein in der Eigenschaft des Mahls als Gabe Christi begründet, nicht in der Gemeinschaft der Kirche. Wer nicht am Abendmahl teilnehmen durfte, sollte während der Mahlfeier die Kirche verlassen; sonst mache sich die Person schuldig an Leib und Blut Christi. Die Reinheit der Abendmahlsgemeinde stand hier eindeutig im Vordergrund. Obwohl oder gerade weil das Abendmahl die Sündenvergebung besiegelte, durften nur reuige Sünder und Schuldlose am Mahl teilnehmen, um es nicht zu verunreinigen.

Laut Johannes Calvin hatte der Mensch die Aufgabe, zur Ehre Gottes zu leben, und in dieser Aufgabe stützte und erhielt ihn die Kirche.[291] Wie Bucer im Kölner Reformationsversuch nahm Calvin den Ausgang bei der Lehre. Die Lehre hatte ihren Ursprung in Gottes Wort. In der Kirche wurde sie in Predigt und Sakramenten vermittelt. Und auch die Zucht als Belehrung zur Ordnung gehörte in diesen Zusammenhang. Calvins Ekklesiologie war pädagogisch geprägt.[292] Die Kirchenzucht war nicht wie bei Bucer eine *nota ecclesiae*.[293] Zwar setzte Calvin sie in unmittelbare Beziehung zu Wort und Sakrament, doch war sie diesen nicht gleichgeordnet. Im Gegensatz zu den *notae ecclesiae* gehörte sie nicht zum Sein der Kirche, sondern zu ihrem Gut-Sein.[294]

Im Zusammenhang der Kirchenzucht ist die Entwicklung von Calvins Lehre zu beachten.[295] In der ersten Ausgabe der *Institutio* von 1536 hatte Calvin die Kirchenzucht mit der Exkommunikation gleichgesetzt und über den Nutzen der Exkommunikation geschrieben. Die Motive sind von Oekolampad und Bucer bekannt: Die Exkommunikation sollte

---

[290] Vgl. ebd., 335.

[291] Weerda macht zu Recht darauf aufmerksam, dass hier ein wichtiger Unterschied zum Ansatzpunkt des Heidelberger Katechismus besteht. Nicht nach des Menschen Trost fragt Calvin, sondern nach seiner Aufgabe (vgl. Weerda, Ordnung zur Lehre, 149).

[292] Vgl. dazu auch Hedtke, Erziehung.

[293] Ausführlich vgl. Grosse, Rituels, 399–462.

[294] Vgl. White, Oil and Vinegar, 25.

[295] Vgl. dazu auch De Ridder, Comparison.

andere Gemeindeglieder vor Verführung bewahren und den Sünder zu Reue und Umkehr bewegen. Daneben stellte Calvin ein drittes (oder erstes) Ziel der Exkommunikation, das auf die Grundlage seiner Theologie weist. Die Exkommunikation diente der Ehre Gottes, indem sie Gott von dem Vorwurf befreite, seine Kirche sei unrein. Johannes a Lasco bezog sich damit in seiner Kirchenordnung auf einen völlig anderen Ansatz als die Fremdengemeinden, als sie nach 1560 Calvin rezipierten.

Die Besonderheit a Lascos zeigt sich in seiner Sprache. Beim Lesen der *Forma ac ratio* fällt auf, wie sehr a Lasco die seelsorgerliche Dimension der Ermahnungen in den Vordergrund rückt. Gemeinde und Kirchenrat tun alles, um dem Gemeindeglied das Schuldbekenntnis und somit die Rückkehr in die *communio corporis Christi* zu ermöglichen. So sollen lediglich Klagen angenommen werden, die entweder die Lehre betreffen oder den Frieden und das Regiment der Kirche gefährden. Die Ermahnungen sollen ausschließlich in christlicher Liebe und Bescheidenheit gegeben werden und den Eifer des sündigen Gemeindeglieds, christlich zu leben und sich zu versöhnen, herausstellen. Die Ältesten erklären dem Gemeindeglied seine Schuld aus der Bibel und „omnia tentent", damit es seine Schuld bekennt und sich versöhnt.[296]

Bekennt eine Person ihre Schuld nicht, so wird ihr eine Bedenkzeit eingeräumt. Während der Bedenkzeit ermahnen einzelne Älteste die Person unter vier Augen. Ist sie auch weiterhin nicht zu einem Schuldbekenntnis (vor der Gemeinde oder im Kirchenrat) bereit, wird ihr eine weitere Bedenkzeit eingeräumt. Wenn die Person dann immer noch nicht zu Schuldbekenntnis und Versöhnung willig ist, werden das Vergehen und der bisherige Verlauf der Kirchenzucht öffentlich abgekündigt, allerdings ohne den Namen der betroffenen Person zu nennen. Immer noch hofft der Kirchenrat auf eine Versöhnung. Die Person hat die Möglichkeit zur Buße im Kirchenrat. Dass sie sich zu dieser Buße bereit finde, darum wird öffentlich gebetet und dazu wird sie – anonym – aufgefordert.

Nach drei öffentlichen Ermahnungen soll es dem Gemeindeglied nicht mehr möglich sein, allein vor dem Kirchenrat zu büßen. Eine öffentliche Buße und Versöhnung sind nun nötig geworden. Der Vorfall hat sich dann zu einem zu großen Ärgernis für die Gemeinde ausge-

[296] Forma ac ratio, K II, 180f.

wachsen, als dass er weiterhin ignoriert werden könnte. Nun wird auch der Name der Person bei der öffentlichen Abkündigung genannt, und sie wird namentlich in die Gebete der Gemeinde einbezogen. Ein Tag für ihre Exkommunikation wird festgesetzt, und die Gemeinde hat die Möglichkeit, durch Anzeigen oder Einsprüche auf das weitere Vorgehen Einfluss zu nehmen. Die Exkommunikation kann nur durchgeführt werden, wenn die gesamte Gemeinde sie einstimmig beschließt.[297]

Doch hofft die Gemeinde immer noch, die Person werde umkehren. Wenn sie sich zu einem öffentlichen Schuldbekenntnis bereit findet, nachdem die Exkommunikation schon angekündigt ist, soll sie sich zunächst in Gegenwart von Pastor und Ältesten mit den Betroffenen versöhnen. Dann feiert die Gemeinde an dem Tag, der für die Exkommunikation vorgesehen war, unter Dankgebeten die öffentliche Buße und Versöhnung. Sollte die Person allerdings nicht zur Umkehr bereit sein, wird sie exkommuniziert.

Die Gemeinde gibt die Hoffnung auf eine Umkehr des Sünders auch dann noch nicht auf. Selbst beim Exkommunikationsvorgang wird immer wieder die Möglichkeit zu Reue und Umkehr betont,[298] und noch im Exkommunikationsgottesdienst hofft man auf die Umkehr und hält den Platz nach dem Exkommunikationsgebet für Bußbekundungen des zu Exkommunizierenden frei.[299] Sollte das Gemeindeglied nun reuig vortreten, würde anstelle des Fortgangs der Exkommunikation eine öffentliche Danksagung abgehalten und nach Prüfung durch den Kirchenrat ein Termin für die öffentliche Buße festgelegt.

Auch nach der Exkommunikation betet die Gemeinde für die Umkehr des Gebannten.[300] Da der Sinn der Exkommunikation die Umkehr des Ausgeschlossenen und seine Wiederaufnahme sind,[301] haben die Mitglieder des Kirchenrats die Aufgabe, die gebannte Person genau zu beobachten, um Zeichen der Reue sofort feststellen zu können. Sobald sie solche Anzeichen sehen, sollen sie die Person trösten, ermahnen und zu einem Schuldbekenntnis motivieren. Dabei sollen ihnen die anderen Gemeindeglieder helfen, denn schließlich ist die ganze Gemeinde für die Durchführung der Kirchenzucht zuständig. Dann wird ein Tag festgesetzt,

---

[297] Vgl. Forma ac ratio, K II, 195. Das Schweigen der Gemeinde nach der Abkündigung der anstehenden Exkommunikation wird als Zustimmung gedeutet.
[298] Vgl. Forma ac ratio, K II, 196–202.
[299] Vgl. Forma ac ratio, K II, 203.
[300] Vgl. Forma ac ratio, K II, 207.
[301] Vgl. Forma ac ratio, K II, 208.

an dem der Exkommunizierte vor den Kirchenrat gerufen und seine Reue geprüft wird. Hält der Kirchenrat die Reue für echt, lobt und tröstet er die Person und setzt einen Tag für die öffentliche Buße und Versöhnung fest. Die öffentliche Buße findet an einem Sonntag in Gegenwart der ganzen Gemeinde statt.

A Lasco stellt in der *Forma ac ratio* die liturgische Durchführung der öffentlichen Kirchenzucht ausführlich dar. Die gemeinde-öffentliche Kirchenzucht integriert er in den Gottesdienst. Nach einer verkürzten Predigt erläutert der Pastor der Gemeinde den Sinn der jeweiligen Kirchenzuchthandlung, und nach dem Fürbittengebet, vor dem Psalm, wird die Handlung selbst durchgeführt. Die Einbindung der Kirchenzucht in den Gottesdienst verdeutlicht die enge Verbundenheit von Leben und Lehre, von Gottesbezug und Menschenbezug in der Gemeinde.[302]

Im liturgischen Vollzug der Kirchenzucht erfährt die Gemeinde, dass das Verhalten der einen Person sie als ganze betrifft. Mehrfach werden die Gläubigen ermahnt, sich ihrer eigenen Sündhaftigkeit und Vergebungsbedürftigkeit zu erinnern. Gleichzeitig werden die Sünden der Einzelnen als Sünden der gesamten Gemeinde angesprochen. Der Pastor ermahnt die Gemeinde, ihre Sünden zu beweinen. Desgleichen dankt die ganze Gemeinde bei Buße und Wiederaufnahme für die Umkehr des einen Glieds. Pastor und Älteste nehmen das Gemeindeglied mit Händedruck, Umarmung und Kuss wieder in die Gemeinschaft auf.[303] Dieses freudige Ereignis geht alle an.

[302] Auch dies ist ein Charakteristikum, das a Lasco von anderen Reformatoren unterscheidet.

[303] Vgl. Forma ac ratio, K II, 194.

KIRCHENORDNUNG UND KIRCHENZUCHT IN DER KIRCHENGEMEINDE EMDEN, 1557–1600

Geschichte der Gemeinde

Anfang der 1520er Jahre trat Georg Aportanus als erster reformatorischer Prediger in Emden auf; reformatorisches Gedankengut breitete sich rasch aus. Es entstanden evangelische Gemeinden, aber es wurden auch viele Anhänger des sogenannten linken Flügels der Reformation angezogen, Spiritualisten, Täufer und Freidenker. Möglicherweise ist dies darauf zurückzuführen, dass auch die reformatorischen Hauptprediger spiritualistische Ansätze vertraten.[1] So lehnte das Bekenntnis der ostfriesischen Prediger von 1528 katholische und lutherische Ansichten ab, zog aber keine klare Trennlinie zu spiritualistischen Auffassungen.[2]

Um die religiöse Verwirrung, die sich im Lande breit machte, einzudämmen, berief Graf Enno II., der 1528 die Regierungsgeschäfte übernommen hatte, die Bremer Prediger Johann Timann und Johann Pelt nach Ostfriesland, um eine Kirchenordnung auszuarbeiten. 1529 wurde die sogenannte Bremer Ordnung vom Grafen erlassen. Es gelang ihm jedoch nicht, sie auch durchzusetzen. Schon sechs Jahre später erließ Enno eine zweite, die Lüneburger Ordnung, erstellt von den Lüneburger Predigern Martin Undermarck und Matthäus Ginderich. Diese war von einem Ausführungsgutachten begleitet und sollte von allen Predigern Ostfrieslands unterzeichnet werden. Aufgrund der eindeutig lutherischen Ausrichtung auch dieser Kirchenordnung verweigerten viele Prediger die Unterschrift. Die Ordnung wurde in Ostfriesland nicht umfassend durchgesetzt.

1537 kam Gellius Faber als Pfarrer nach Emden; er sollte für die nächsten Jahrzehnte die Geschicke der Emder Kirche wesentlich mitbestimmen. Während aller drei Aufenthalte a Lascos in Emden[3] war Faber

---

[1] So z.B. Smid, Kirchengeschichte, 135.

[2] Das Bekenntnis liegt in einer neuen Edition vor: Ostfriesisches Bekenntnis von 1528, ediert u. komm. v. Dietrich Meyer, in: Reformierte Bekenntnisschriften Bd. 1/1, 211–237.

[3] A Lasco war vor seiner Berufung als Superintendent schon einmal in Emden

Pastor an der Großen Kirche und agierte teils zu dessen Unterstützung, teils, wie im Katechismusstreit, als sein Gegenspieler.

Nach dem Tode Ennos II. übernahm seine Gattin Anna von Oldenburg die vormundschaftliche Regentschaft für ihre Söhne.[4] Sie berief Johannes a Lasco als ersten ostfriesischen Superintendenten; dieser übernahm das Amt vermutlich Ende 1542.[5] Ob a Lasco mit der Übernahme des Amtes gleichzeitig die Lüneburger Kirchenordnung anerkannte, in der ein Superintendent für Ostfriesland vorgesehen war, hat seit den Auseinandersetzungen des 16. Jahrhunderts[6] Stoff für konfessionelle Streitigkeiten in der Literatur über a Lasco und Ostfriesland gegeben. Für Reformierte wie Lutheraner stand dabei die Legitimation ihrer Kirche auf dem Spiel: diejenige, die zuerst da war, galt als die rechte ostfriesische Kirche. So mussten Lutheraner auf der lutherischen Einsetzung a Lascos bestehen, während die Reformierten betonten, der Superintendent sei unabhängig von der Lüneburger Kirchenordnung berufen worden; die Ordnung habe für ihn keine Bedeutung gehabt. In Einzelheiten kann der Debatte um die Berufung a Lascos hier nicht nachgegangen werden, doch eines scheint klar: Als der polnische Reformator berufen wurde, war die Lüneburger Kirchenordnung formal in Geltung. Wieweit sie auch inhaltliche Bedeutung besaß und inwiefern a Lasco sich an sie gebunden fühlte, steht auf einem anderen Blatt. Im Laufe seiner Tätigkeit in Ostfriesland wird deutlich, dass er sich in erster Linie Gottes Wort verantwortlich sah und alle Tätigkeit am Wort Gottes zu messen war.

Den neuen Superintendenten erwartete eine Fülle von Aufgaben: die ostfriesische Kirche musste geordnet, katholische Traditionen entfernt werden. Noch lebten und wirkten Mönche in Ostfriesland und Emden, noch war die katholische Ausstattung der Kirchen unverändert. Zudem galt es nach kaiserlichen Schreiben an die Gräfin, die Täuferproblematik anzugehen. In Emden und Umgebung hatten sich verschiedene Täu-

---

gewesen. Damals hatte Graf Enno versucht, ihn zur Übernahme des Superintendentenamtes zu überreden, war damit jedoch gescheitert (vgl. JÜRGENS, A Lasco in Ostfriesland, 145–147).

[4] Anna war schon ab 1541 politisch aktiv und übernahm 1542 die Regierungsgeschäfte. Erst 1544, nachdem Johann von Falkenburg Ostfriesland auf Druck der Stände verlassen hatte, wurde Anna offiziell mit der Regierung betraut (vgl. JÜRGENS, Regentschaft, 48).

[5] Vgl. JÜRGENS, Regentschaft, 59; DERS., A Lasco in Ostfriesland, 213f.

[6] Vgl. [ALTING/GELDENHAUER], Gründelicker Warhafftiger Bericht, 119, 136f.; vgl. auch GROCHOWINA, Historische Erinnerung.

fergruppen niedergelassen und fanden Zulauf. Die Täufergemeinden wurden durch den Zuzug vieler Flüchtlinge aus den Niederlanden noch vergrößert. Angeblich stellten sie nicht nur religiös, sondern auch politisch eine Bedrohung dar.[7] Johannes a Lasco nahm sich des Problems an, indem er im Januar 1544 Disputationen mit den beiden größten Täufergruppierungen durchführte. Auf diese Weise versuchte er, die Täufer für seine Gemeinde zu gewinnen. Bei den Joristen stieß er mit diesem Versuch auf deutlichen Widerstand, infolgedessen die Anhänger von David Joris aus Ostfriesland ausgewiesen wurden. Menno Simons, mit dem a Lasco persönlich disputierte, zeigte sich diskussionsbereiter, auch wenn er sich ebenfalls nicht von a Lasco überzeugen ließ. Seine Anhänger sollten vor der Ausweisung examiniert werden. Wenn sie in der Schrift bewandert und nicht halsstarrig waren, wenn also Grund zu der Hoffnung bestand, sie in die Kirche eingliedern zu können, sollten sie in Ostfriesland bleiben dürfen.

Mit diesem Vorgehen erwies a Lasco sich als differenziert denkender Pfarrer, der von dem Wunsch beseelt war, Menschen auf den rechten Weg zu bringen und in seine Gemeinde aufzunehmen. Für die ostfriesische Kirche hatten die Disputationen und die auf ihnen beruhende Passage der Polizeiordnung von 1545 die Konsequenz, dass weiterhin Täufer in der Grafschaft wohnten. Später galt ihnen Ostfriesland als Zufluchtsort. Dies kann jedoch nicht allein auf a Lasco zurückgeführt werden. Es gibt wenig Anzeichen, dass seine Haltung nach seinem Weggang weiterverfolgt wurde. Größere Bedeutung besaß vermutlich die mangelnde Bereitschaft oder auch Möglichkeit der Obrigkeiten zur Durchsetzung der antitäuferischen Mandate.[8] Auseinandersetzungen mit den Täufern prägten die Emder Kirche im gesamten 16. Jahrhundert.

Im Jahr der Täuferdisputationen nahm a Lasco sich auch der Gestaltung der ostfriesischen Kirche an. Zunächst richtete er in Emden den Kirchenrat ein. Hauptaufgabe dieses Gremiums, das sich anfangs aus den drei Predigern und vier Laien zusammensetzte, war die Durchführung

[7] Der Kaiser zitierte einen versuchten Anschlag auf Emden und die gräfliche Regierung. Dass es diesen Anschlagsversuch wirklich gab, ließ und lässt sich nicht belegen, kann jedoch auch nicht ausgeschlossen werden. Hinter den kaiserlichen Missiven stand Johann von Falkenburg, der dadurch weiteren Druck auf Gräfin Anna ausüben wollte (vgl. JÜRGENS, A Lasco in Ostfriesland, 246f.).

[8] In Ostfriesland gab es viele Herrlichkeiten mit Sonderrechten. Das Grafenhaus besaß keinen umfassenden Einfluss.

der Kirchenzucht.[9] Zu diesem Zeitpunkt wurden die Laienmitglieder des Kirchenrats wohl von der gräflichen Obrigkeit bestellt.[10] Von einer Selbstbestimmung der Gemeinde, wie sie später in a Lascos Kirchenordnung beschrieben und auch in Emden durchgeführt wurde, kann hier noch keine Rede sein. Auch gingen die Kompetenzen des Gremiums zunächst nicht über die Kirchenzucht hinaus; die Güter- und Gebäudeverwaltung der Gemeinde lag noch in den Händen der Kirchgeschworenen.[11] Eine Einheit der Ämter oder gar ein Verweis auf die Gemeinde als Gemeinschaft, der die Ämter entspringen, klang hier noch nicht an. Die erste Errichtung des Kirchenrats war also ein Schritt auf dem Wege zu dem, was a Lasco in der *Forma ac ratio* beschreibt, blieb allerdings in vielem hinter dem dortigen Kirchenrat zurück.[12] Bei einem solchen Urteil sind jedoch auch die politischen Machtverhältnisse in Ostfriesland zu beachten. Weder konnte a Lasco hier eine autonome Gemeinde aufbauen, noch hätte die Gräfin, selbst wenn sie es gewollt hätte, die Kirche aus ihrem Einflussbereich entlassen können, ohne ihre eigene Herrschaft zu gefährden. Im Gegenteil, die Berufung a Lascos zum Superintendenten hatte ihre Regentschaft stärken sollen.[13]

Äußere Zuchtmaßnahmen wurden in der 1545 erlassenen Polizeiordnung festgeschrieben. Wie groß a Lascos Einfluss auf diese Ordnung war, lässt sich nicht mehr genau feststellen. Er scheint nicht direkt an der Abfassung der Ordnung beteiligt gewesen zu sein, aber doch Einwirkung auf ihre Inhalte genommen zu haben.[14]

Die zweite Einrichtung des Jahres 1544 war der Coetus, eine Versammlung aller ostfriesischen Prediger, die zu Lehreinheit in Ostfriesland führen, das Verhalten der Pfarrer überprüfen und gegebenenfalls korrigieren und die Ausbildung von Predigern übernehmen sollte. Von Anfang an bestand die Schwierigkeit, hier unterschiedliche Theologien zu vereinen, und richtig gelungen ist das Experiment nie. Dennoch wurde lange Zeit die Vision eines gemeinsamen Gremiums aller ost-

---

[9] Vgl. a Lasco an Hardenberg, 26.7.1544, K II, Brief 19, 575.

[10] Vgl. JÜRGENS, A Lasco in Ostfriesland, 288.

[11] Seit dem Mittelalter waren die Kirchgeschworenen Vermögensverwalter der Gemeinden.

[12] Zwei Jahre nach Einrichtung des Kirchenrats findet sich im Emder Katechismus die Lehre von der Gemeinde als Gemeinschaft, doch die Ämter werden nicht aus dieser Lehre hergeleitet (vgl. De Catechismus, oft Kinder leere, K II, 465).

[13] Der Superintendent sollte endlich das Kirchenwesen in Ostfriesland neu ordnen (vgl. JÜRGENS, Regentschaft, 64).

[14] Vgl. JÜRGENS, A Lasco in Ostfriesland, 264.

friesischen Prediger aufrecht erhalten, und erst in den konfessionellen Streitigkeiten der 1580er Jahre machten die reformierten Prediger deutlich, dass sie eine Beteiligung von Lutheranern nicht wünschten, dass sie also das Bild vom Coetus als Treffen aller Prediger, das um Lehreinheit bemüht ist, aufgegeben hatten.[15]

Nachdem 1549 die ostfriesische Sonderform des Interim erlassen worden war und a Lasco das Land verlassen hatte, setzte die Emder Gemeinde weitgehend eine Fortführung ihrer Riten durch. Ob allerdings der Kirchenrat in dieser Zeit tagte, ist ungewiss. Quellen aus dieser Zeit sind nicht überliefert.[16]

Im Dezember 1553 erreichte a Lasco von London kommend Emden; seine Flüchtlingsgemeinde folgte ihm im Frühjahr 1554.[17] Die niederländisch sprechenden Flüchtlinge wurden in die deutsche Gemeinde integriert,[18] den französischsprachigen der Aufbau einer eigenen Gemeinde erlaubt. Sie sollten sich an die Zeremonien der deutschen Gemeinde halten, und obgleich sie ihre eigenen Prediger und Ältesten wählen durften, so waren sie doch den deutschen Amtsträgern und dem deutschen Kirchenrat unterstellt.[19] Auch eine englische Flüchtlingsgemeinde wurde in diesem Jahr gegründet.[20]

---

[15] Als der lutherische Hofprediger Ligarius 1580 schriftlich um Aufnahme in den Coetus bat, wurde ihm diese verweigert (vgl. Meiners II, 178). Die Absage konnten die Coetusmitglieder mit der Vermutung begründen, Ligarius wolle nur Unruhe stiften und den Coetus spalten, sie macht aber doch deutlich, dass der Coetus nicht mehr als einheitliches Gremium angesehen wurde.

[16] Vgl. zum Interim Weerda, Kirchenrat, 91–105.

[17] Eine wirtschaftlich wichtige und für den niederländischen Protestantismus eminente Folge des Zuzugs der Flüchtlinge war die Etablierung Emdens als Druckerzentrum (vgl. Pettegree, Emden and the Dutch Revolt, 87–108).

[18] Die Ortsgemeinde sprach Niederdeutsch, daher konnten sich Flüchtlinge und Einheimische problemlos verständigen.

[19] So im Schreiben Graf Johanns zur Erneuerung des Edikts über die Zulassung der wallonischen Gemeinde vom 28.12.1575. Das Schreiben gibt an, nichts anderes zu sagen, als auch im Edikt von Gräfin Anna gestanden hatte (vgl. ArchGK, Nellner 321, Nr. 1). Beim Streit um den französischen Prediger Polyander 1574–76 weigerte sich der deutsche Kirchenrat zunächst, sich der Sache anzunehmen, mit dem Argument, die wallonische Kirche sei eine eigenständige Institution und man habe keinerlei Anlass, sich in deren Angelegenheiten einzumischen. Das Edikt Annas, so es den Passus über die Unterwerfung enthielt, schien in Vergessenheit geraten zu sein.

[20] Von dieser Gemeinde haben sich nur wenige Zeugnisse erhalten. In den Kirchenratsprotokollen werden Besprechungen mit Vertretern der Gemeinde erwähnt, auch einmal Streitigkeiten innerhalb der Gemeinde. Außer diesen Protokolleinträgen ist jedoch nur eine Akte über einen Streitfall in der Gemeinde überliefert. So bleiben sowohl ihre Größe als auch ihre theologische Linie und ihre Organisationsform im Dunkeln. Was sich über die englische Gemeinde sagen lässt, ist zusammengefasst in: Pettegree, Marian Protestantism, 10–38. Springer, Church Building, 144–148, meint,

Die Rückkehr a Lascos wurde sicherlich von einigen Emdern freudig begrüßt,[21] doch zog sie schon bald große Streitigkeiten in der Emder Kirche nach sich. Noch während a Lascos Aufenthalt in London hatte Gellius Faber begonnen, einen Katechismus auszuarbeiten, der die unterschiedlichen Glaubensrichtungen in Ostfriesland zusammenführen sollte.[22] A Lasco erhob Einspruch gegen den seiner Meinung nach zu stark lutherisch geprägten Katechismus und vereitelte dessen Drucklegung. Schließlich einigte man sich im Coetus darauf, drei Katechismen zu publizieren: den an einigen Stellen geänderten Fabers, den Großen Katechismus von 1546, der bis dahin ungedruckt geblieben war, und einen neuen, kleinen Katechismus für Kinder. Der einzige Katechismus jedoch, der veröffentlicht wurde, war 1554 der Kleine Emder Katechismus.[23]

Nachdem der Kaiser wiederholt gegen a Lascos Anwesenheit in Ostfriesland protestiert hatte, entließ die Gräfin den Reformator 1555, und a Lasco verließ mit einem Teil seiner Londoner Gemeinde Emden. Der Rest der Flüchtlinge jedoch blieb in der Gemeinde und bestimmte ihre Geschicke mit. Londoner Flüchtlinge wurden als Pfarrer eingesetzt und als Älteste in den Kirchenrat gewählt. An erster Stelle seien hier

---

a Lasco habe die englische Flüchtlingsgemeinde beeinflusst. Allerdings ist nicht klar, wie er aus den wenigen Einträgen in den Kirchenratsprotokollen, die zum Teil nicht mehr aussagen, als dass Engländer vor dem deutschen Kirchenrat erschienen sind, schließen kann, die englische Kirche sei nach der *Forma ac ratio* aufgebaut worden.

[21] Laut Emmius' Zeugnis wurde a Lasco „mit unglaublicher Freude und unter den Glückwünschen aller Gutgesinnten und vor allem der Regentin selbst und der ganzen Emder Kirche" empfangen (Emmius, Friesische Geschichte, 946). Sollten die „Gutgesinnten" den ehemaligen Superintendenten freudig empfangen haben, so hatte sich doch die Situation der Gemeinde wesentlich geändert, und von einer freudigen Restitution a Lascos kann keine Rede sein.

[22] Vgl. Rauhaus, Katechismus, 32f.

[23] In der Forschung besteht Unsicherheit, welche Katechismen gemeint sind. Rauhaus vertritt die These, dass der veröffentlichte Kleine Emder Katechismus keiner der drei im Kompromiss genannten Katechismen ist, sondern eine eigene Veröffentlichung, zu der sich die Emder Prediger „ungeachtet ihrer sonstigen kirchenpolitischen Bestrebungen bzw. Differenzen und unabhängig vom Ausgang der Faberschen Katechismusangelegenheit" zusammengefunden haben (Rauhaus, Katechismus, 79). Ob in der aufgewühlten Situation des Katechismusstreits eine solch neutrale Zusammenarbeit möglich war, scheint jedoch zweifelhaft. Eindeutig ist, dass der Kleine Emder Katechismus nicht mit dem Großen, der in niederländischer Übersetzung via London überliefert ist, gleichzusetzen ist und dass sich an entscheidenden Stellen weder a Lascos noch Fabers Ansicht deutlich zeigt, sondern eine zwischen beiden vermittelnde Stellung eingenommen wird. Zur Versöhnung der Konfessionen in Ostfriesland hat der Kleine Emder Katechismus nicht beigetragen. In Emden blieb er die nächsten Jahrhunderte in Gebrauch. Rauhaus weist jedoch nach, dass er schon gegen Ende des 16. Jahrhunderts vom Heidelberger Katechismus her interpretiert wurde (vgl. Rauhaus, Katechismus, 211).

Walter und Petrus Delenus und Antonius Asch genannt, die bis zu ihrer Rückkehr nach London eine wichtige Rolle in Emden spielten und auch mehrfach als Vertreter der Gemeinde in andere Kirchen geschickt wurden. Durch diese Flüchtlinge wie durch a Lascos Aufenthalt wurden die Londoner Ideen in Emden nicht nur bekannt, sondern es entstand auch eine theologisch und wirtschaftlich einflussreiche Gruppe, die an der Durchsetzung dieser Ideen interessiert war. Wie weit ihnen dies gelang, wird die Analyse der Kirchenratsprotokolle zu zeigen haben.

Der Ausbau des Diakoniewesens in Emden fällt ebenfalls in diese Zeit. Die Gründung der Fremdendiakonie 1558 ging auf einen Befehl der Gräfin zurück, die die Aufnahme der Flüchtlinge davon abhängig gemacht hatte, dass diese nicht der einheimischen Diakonie zur Last fallen würden.[24] Im selben Jahr wurden die Grafensöhne Edzard, Christoph und Johann gemeinsam mit der Herrschaft belehnt.[25] Edzard war lutherisch erzogen worden, Johann reformiert. Die Teilung der Grafschaft in zwei Konfessionen spiegelte sich nun auch im Grafenhaus wider.[26] Ab Mitte der 1560er Jahre zog Anna sich mehr und mehr von den Regierungsgeschäften zurück. Gleichzeitig hatte die Stadt nach dem „Wunderjahr“ 1566[27] und der anschließenden Verfolgung von Protestanten in den Niederlanden viele Flüchtlinge zu integrieren; zeitweise lebten mehr Niederländer als Ostfriesen in Emden.[28] Auswirkungen dieses Zustroms bekam auch die Gemeinde zu spüren, und die Fremdendiakonie wurde stark belastet.

1571 trafen sich Vertreter der in Deutschland lebenden Fremdengemeinden und der niederländischen Untergrundgemeinden zu einer Synode in Emden.[29] Die berühmte und für die Bildung der Kirche in den Niederlanden wegweisende Emder Synode hinterließ jedoch keine

---

[24] Zur Emder Diakonie vgl. Fehler, Social Welfare; ders., Poor relief und ders., Diakonenamt.

[25] Vgl. Beninga, Cronica der Fresen, Teil II, 774.

[26] Christoph starb schon 1566.

[27] Im „Wunderjahr“ errangen die Evangelischen in den Niederlanden erste politische und kirchliche Erfolge. Diese gingen jedoch mit Unruhen einher. An vielen Orten wurden die Kirchen gestürmt und Bilder entfernt. Ab 1567 schlugen die katholischen Herrscher unter der Führung Herzog Albas brutal zurück.

[28] Manche Quellen sprechen von einer Vervierfachung der Bevölkerung zwischen 1550 und 1570, genaue Zahlen lassen sich aber nicht mehr ermitteln (vgl. Jürgens, Sozialregulierung, 43 mit FN 185). Schilling gibt an, in den 1570er Jahren sei die Hälfte der Bevölkerung niederländisch gewesen (vgl. Schilling, Niederländische Exulanten, 66).

[29] Die Akten sind ediert bei Goeters (Hg.), Die Akten der Synode zu Emden.

Spuren in den Protokollen der deutschen Emder Gemeinde. Nur die wallonische Fremdengemeinde Emdens nahm teil.

1567 wurde Albert Hardenberg, der frühere Freund a Lascos und Schüler Bucers, nach Emden berufen. Hardenberg zeichnete sich durch eine irenisch-reformierte Haltung aus. Stärker noch als a Lasco war er bereit, den konfessionellen Opponenten entgegenzukommen.[30] Gleichzeitig bemühte er sich um eine starke Leitung innerhalb der Kirche und machte seine reformierte Position deutlich. Hardenberg wurde Coetusvorsitzender, die Kontakte der Gemeinde zur Obrigkeit liefen über ihn, und wenn er krank war, wurden Kirchenratssitzungen in seinem Haus abgehalten.[31] Dies alles zeigt, welch große Bedeutung Hardenberg für die Emder Gemeinde hatte. Sein Biograph, Janse, geht so weit, Hardenberg die Übernahme der Funktion des Superintendenten zuzusprechen.[32]

Nach sieben Jahren Tätigkeit in Emden starb Hardenberg im April 1574 an der Pest, der kurz darauf auch seine Kollegen zum Opfer fielen. Die verwaiste Emder Kirche berief Menso Alting als ihren Prediger.[33] Alting, der zunächst katholisch erzogen, dann aber an der Universität Heidelberg als reformierter Pastor ausgebildet worden war,[34] kam 1575

---

[30] Janse erklärt in seiner Hardenberg-Biographie den Bruch zwischen a Lasco und Hardenberg damit, dass Hardenberg sich während a Lascos Abwesenheit von Emden dafür eingesetzt hatte, Melanchthon mit dem Superintendentenamt in Ostfriesland zu betrauen (vgl. Janse, Hardenberg, 44).

[31] Vgl. z.B. KRP 7.6.1568, 13.12.1568, 23.6.1572.

[32] Vgl. Janse, Hardenberg, 105. Alting behauptet dagegen in der Coetusordnung, nach dem Weggang a Lascos habe der Coetus als Superintendent fungiert (vgl. Coetusordnung, EKO 7/II, 1, 434).

[33] Alting soll sich zufällig in Emden aufgehalten haben, als dort Prediger gesucht wurden. Am 10. Juni 1574 hielt er eine Predigt, die den Rat bewog, ihn zwei Tage später zu bitten, der neue Prediger zu werden. Alting lehnte zunächst ab, nahm die Berufung aber, nachdem alle Emder Prediger gestorben waren, an (vgl. Emmius, Altings Leben, 20–24).

[34] Eine Biographie Altings hat 1928 Klugkist Hesse vorgelegt. Wiewohl diese an Detailwissen glänzt, lässt sie wissenschaftliche Distanz zu ihrem Objekt vermissen. Dies zeigt sich sowohl in der Bezeichnung Altings als „Menso“ als auch in Sprache, Stil und Gewichtung der Fakten. An manchen Stellen ist sicher auch einige Phantasie im Spiel, so bei der Beschreibung des „Bekehrungserlebnisses“. Hatte Emmius es ganz im Sinne Luthers stilisiert (Befreiung durch Erkenntnis der Glaubensgerechtigkeit beim Lesen des Römerbriefs), so betont Hesse, nicht Luther habe bei Altings Bekehrung Pate gestanden, sondern Calvin (vgl. Hesse, Alting, 38f.). Damit ist auch die Tendenz seiner Alting-Biographie, Alting als Calvin-Jünger darzustellen, deutlich. Wieweit sowohl Emmius als auch Hesse Alting zum calvinistischen Retter der Emder Kirche stilisiert haben, und ob er wirklich die Bedeutung hatte, die ihm die beiden und in der Folge ein Großteil der Literatur zumessen, wird noch zu fragen sein.

nach Emden, begleitet von seinem Freund Rudolph Landius, der ebenfalls Emder Prediger wurde. Im Allgemeinen wird in der Literatur das Jahr 1575 als Wendepunkt der Emder Kirchengeschichte angesehen.[35] Der Schnitt ist markiert durch die Neubesetzung aller Predigtstellen, die Einsetzung des ersten Selbstverwaltungsgremiums der Emder Bürger, des 24er-Ausschusses,[36] 1574 und den Tod Gräfin Annas 1575. Ihre Beerdigungspredigt zu halten, war Altings erste offizielle Aufgabe in Emden. Schon bei dieser Gelegenheit machte der Pastor deutlich, dass er Emden als reformierte Stadt zu sehen wünschte. Die Einflussnahme des lutherischen Grafen Edzard war ihm ebenso ein Dorn im Auge wie die Anwesenheit der verschiedenen täuferischen Gruppierungen.

1576 verfasste Alting eine Coetusordnung, die Zusammensetzung, Ziel und Arbeitsweise des Coetus, wie er immer gehalten worden war, wiedergeben sollte. Er legte sie den beiden Grafen zu Unterschrift und Einsetzung vor und versuchte so, der Kirche die Unterstützung der Grafen zu sichern. Die Grafen verweigerten jedoch die Unterschrift. Damit zeichneten sie spätere Auseinandersetzungen vor.[37]

Auch auf anderen Gebieten unternahm der Emder Kirchenrat eine Neuordnung. So wurden die Kluften, Seelsorge- und Armenfürsorgebezirke der Stadt, neu eingeteilt, um die Betreuung der Gemeindeglieder zu verbessern. Jeder Kluft wurden bestimmte Prediger, Älteste und Diakone zugeteilt.[38] Die Emder Abendmahlsordnung wurde ebenfalls in diesem Jahr schriftlich fixiert.

Das für unsere Fragestellung jedoch wichtigste Ereignis des Jahres 1576 waren die Streitigkeiten in der französischen Gemeinde,[39] die zwischen dem Pfarrer Jean Polyander und Teilen des Kirchenrats auf der einen sowie Gemeindegliedern auf der anderen Seite geführt wurden. Hier ging es um Fragen der Kirchenzucht und der rechten Wahl und Einsetzung der Amtsträger. Der Streit weitete sich auf die deutsche Gemeinde aus, und auch Graf Johann wurde in ihn hineingezogen, als

---

[35] S. dazu auch die Überlegungen in dem Abschnitt zur Theologie der Kirchenzucht in Emden.

[36] Der Einfluss des Ausschusses beschränkte sich zunächst auf das Finanzwesen.

[37] Laut Smid, Kirchengeschichte, 221, hatte Johann die Coetusordnung anerkannt. Unterschrieben hat er sie aber wohl nicht.

[38] Vgl. KRP 17.2.1576.

[39] Die Gemeindeglieder stammten größtenteils aus dem französischsprachigen Teil der Niederlande, waren also Wallonen. Die Begriffe „wallonische Gemeinde“ (für die Herkunft) und „französische Gemeinde“ (für die Sprache) werden im Folgenden synonym benutzt.

die unterlegene Partei (die Gemeindeglieder) an ihn appellierte. Bei der Austragung dieses Streits formulierte der deutsche Kirchenrat seinen Anspruch auf völlige Unterwerfung.

1577 berief Graf Edzard den Lutheraner Johannes Ligarius als Hofprediger. Das wurde von der reformierten Gemeinde Emden als Affront aufgefasst, doch alle Beschwerden fruchteten nichts. In der Folgezeit kamen auf Druck des Grafen Einigungsverhandlungen zwischen den Konfessionen zustande. Ligarius machte sich offiziell für eine Einigung stark, versuchte aber gleichzeitig, den Coetus zu spalten. 1583 verbot Graf Edzard den Coetus in Emden bis zur Einigung, lud jedoch nicht zu den für die Einigung anberaumten Gesprächen ein. Graf Johann erließ daraufhin ein Gebot, dass in seinen Ämtern Leerort, Stickhausen und Greetsiel Coetustreffen stattfinden sollten. Eine Anzahl ostfriesischer Pfarrer aus Edzards Gebieten nahm an diesen Treffen teil.[40]

Ab 1586 wurden in der neuen Münze in Emden lutherische Gottesdienste gefeiert, unter anderem geleitet durch den neuen Hofprediger Gottfried Heshusius. In seiner Amtszeit konnte von Einigungsbemühungen keine Rede mehr sein, sondern die Prediger mussten sich den von seinem Vater Tilemann Heshusius aufgestellten Inquisitionsfragen unterwerfen, um in Ostfriesland arbeiten zu dürfen. Graf und Hofprediger bemühten sich um die Durchsetzung des Luthertums in der ostfriesischen Kirche.

Gleichzeitig suchte der Graf eine stärkere Aufsicht über die Emder Kirche zu erlangen. Er befahl 1586, dass an jeder Sitzung des Kirchenrats ein Ratsherr teilnehmen musste, und am 30. Januar 1587 vermeldeten die Kirchenratsprotokolle, dass Jacob Alericks, Ratsherr, auf Befehl der Obrigkeit an der Sitzung teilnahm.[41] Der Kirchenrat nahm diese Teilnahme gelassen hin, da sein Verhältnis zum Rat recht entspannt war. Möglicherweise versprach er sich davon sogar Möglichkeiten zur stärkeren Einflussnahme auf den Rat.

Zu einer Kraftprobe zwischen Kirchenrat und Graf Edzard kam es 1588, als die Grafentochter Margarethe gestorben war und der Graf auf einer lutherischen Beerdigung durch seinen Hofprediger in der reformierten Hauptkirche, der Großen Kirche in Emden, bestand. Der Kirchenrat versuchte, den Grafen umzustimmen, und vor der

[40] Vgl. Kochs/Wiarda, Coetus, 46–52.
[41] Vgl. KRP 30.1.1587.

Beerdigung wurden mehrere Briefe gewechselt.[42] Der Graf insistierte auf dem Gehorsam der Prediger gegenüber der ihnen von Gott gegebenen Obrigkeit, die Prediger pochten auf ihre Pflicht gegenüber der Gemeinde, von der sie gewählt und in die sie ordnungsgemäß eingesetzt waren. Als der Leichenzug vor der Kirche von bewaffneten Bürgern empfangen wurde, musste die Beerdigung ohne Predigt gehalten werden.[43]

Die Emder Kirchengeschichte wurde zu dieser Zeit immer stärker von den Bemühungen der Stadt um Befreiung von der gräflichen Herrschaft erfasst.[44] Dies wird an der Beerdigung Margarethes deutlich, aber auch daran, dass immer mehr Älteste im Kirchenrat gleichzeitig für die Selbstverwaltung der Stadt eintraten. 1589 erhielten die ostfriesischen Stände per Dekret Kaiser Rudolfs II. weitgehende Rechte,[45] und die Bürgerschaft setzte eine Vertretung von 40 Delegierten anstelle des von Edzard instrumentalisierten 24er-Ausschusses ein. Acht von zwölf Kirchenratsmitgliedern waren 1590 gleichzeitig Mitglieder im 40er Gremium.[46]

Als Graf Johann 1591 starb, verbot Edzard den Coetus auch in den übrigen Gebieten. Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Ständen auf der einen und Graf auf der anderen Seite ging jedoch weiter: Beim Landtag 1593 setzten sich die Stände für die Kirchenpolitik der Emder Gemeinde ein. In diesem Jahr wurde auch die Marienhafer Kirchenordnung vom neuen lutherischen Hofprediger, Petrus Hesse, verfasst.[47] Der Graf versuchte, alle Gemeinden auf die Ordnung zu verpflichten, konnte sich damit aber nicht durchsetzen. 1594 schrieb die Emder Gemeinde ihre eigene Kirchenordnung nieder, die unter anderem im *Korte Bekendtenisse* von 1594 veröffentlicht ist.[48]

---

[42] Ein Teil der Korrespondenz und Protokolle der folgenden Verhöre vor dem Stadtrat sind im Emder Stadtarchiv erhalten (StAE I, 407). S. auch die Ausführungen in dem Abschnitt zu Kirchenrat und Grafenhaus in Emden.

[43] Vgl. Smid, Kirchengeschichte, 230–232.

[44] Emmius betont in der *Geschichte unserer Zeit*, der Grund des Streits zwischen Graf und Stadt bzw. Landständen habe darin gelegen, dass das Volk seine Freiheit nicht aufgeben wollte. Die Friesen seien immer frei gewesen (vgl. Emmius, Geschichte unserer Zeit, 2, 5).

[45] Vgl. Jürgens, Sozialregulierung, 20.

[46] Vgl. Jürgens, Sozialregulierung, 61.

[47] Zur Marienhafer Kirchenordnung vgl. Sprengler-Ruppenthal, Lutherische liturgische Formen.

[48] Vgl. [Alting/Geldenhauer], Korte Bekendtenisse, 1594.

Alting wurde in diesem Jahr zur ersten reformatorischen Predigt nach Groningen berufen, das gerade von der katholischen Herrschaft befreit worden war. Der Graf versuchte diese Reise zu verhindern, und nachdem ihm das nicht gelang, entließ er Alting aus der Emder Kirche, entschied sich aber nach scharfen Protesten der Emder Bevölkerung, die auf ihrem Pfarrerberufungs- und somit auch -entlassungsrecht bestand, und nachdem sich Graf Simon zur Lippe für Alting eingesetzt hatte, die Angelegenheit mit Schweigen zu übergehen. Alting blieb Emder Pfarrer.

Im Herbst 1594 wurden alle Versammlungen in Emden verboten, und im März des folgenden Jahres untersagte der Graf auch Kirchenrats- und Diakonieversammlungen. Kirchenrat und aufgebrachte Bürger versammelten sich in der Großen Kirche, und der Älteste Gerhard Bolardus, ein angesehener Bürger, Mitglied des 40er-Ausschusses und Freund Altings, gab den Anstoß zur „Emder Revolution".[49] Sechs Tage später wurde er zum Ersten Bürgermeister Emdens gewählt. Der alte Stadtrat wurde ab- und ein neuer eingesetzt, die gräflichen Beamten aus der Stadt vertrieben. Nachdem die Emder niederländische Truppen als Schutzmacht in die Stadt geholt hatten, wurden unter niederländischer Vermittlung Friedensverhandlungen mit dem Grafen aufgenommen, die im Juli 1595 zum Delfzyler Vertrag führten.[50] Emden erhielt weitgehende Selbständigkeit. Nur die hohe Gerichtsbarkeit verblieb beim Grafen. Die für die Emder Kirche wichtigste Errungenschaft war jedoch, dass nur noch reformierte Gottesdienste in Emden erlaubt waren.

Auch versprach man sich vom neuen Rat eine intensive Unterstützung der Anliegen der Kirche. Nach anfänglichem Überschwang musste sich der Kirchenrat jedoch damit abfinden, dass auch der neue Stadtrat mehr an einer Ausweitung seiner eigenen Macht als an einer theokratischen Regierung in Emden interessiert war.

---

[49] Zur Problematik des Begriffs wie der Datierung vgl. DEETERS, Was geschah am 18. März 1595 in Emden?; SMID, Bedeutung von Theologie und Kirche; KAPPELHOFF, „Emder Revolution"; SCHILLING, Europäisches Ereignis, in dem Tagungsband VAN LENGEN (Hg.), „Emder Revolution". Obwohl Deeters sowohl Datum als auch Namen der „Emder Revolution" problematisiert, behält er ihn bei, während Kappelhoff und Schilling ihn apostrophieren. Schilling will den Begriff der Revolution ganz aufgeben, da in Emden kein abrupter Umbruch stattgefunden habe. Die „Emder Revolution" sei nur der Höhepunkt eines langfristigen sozialen Wandels gewesen (134). Deeters betont, dass das einzige Zeugnis über die „Emder Revolution" von Ubbo Emmius stammt. Zeitgenössische Quellen sind nicht überliefert.

[50] Der Vertragstext ist ediert in EKO 7/II, 1, 414–418. Vgl. zu einer Analyse auch SPRENGLER-RUPPENTHAL, Reformatorische Kirchenrechtsbildung, bes. 61–64.

1597 übernahm Rudolf II. per Kaiserlicher Resolution den Inhalt des Delfzyler Vertrags, und 1599, als Enno III. seinem verstorbenen Vater in der Regierung folgte, wurde in den Emder Konkordaten eine Kirchenverfassung festgeschrieben, die Zusatzbestimmungen für Emden vorsah.[51] Hier wurden auch erstmals offiziell die Reformierten in Ostfriesland als unter dem Augsburger Religionsfrieden von 1555 stehend anerkannt.

Lehr- und Lebensgrundlage der Emder Gemeinde: Die Kirchenordnungen und Katechismen

Die *Forma ac ratio* ist in Emden nie offiziell als Kirchenordnung eingeführt worden. Dass sie dennoch in einigen Punkten befolgt wurde, zeigt die Analyse der Kirchenratsprotokolle. Um den Einfluss der *Forma ac ratio* sicher bestimmen zu können, müssen die für Emden geltenden Ordnungen und Katechismen bedacht werden. Die Kirchenordnungen hatten rechtliche Relevanz für die Emder Gemeinde, und die Katechismen lehrten die Gläubigen in fortwährender Wiederholung, was das Fundament ihrer Lehre wie ihres Lebens sei. Ergänzt wurden sie durch nicht offiziell erlassene Vorschriften wie die Kirchenratsordnung und Altings Coetusordnung, die das Verhalten der Gremien beschrieben und durch ihre Existenz oder die Autorität ihrer Verfasser auch präskriptiv wirkten.

Die beiden für ganz Ostfriesland geltenden Kirchenordnungen waren eingeführt worden, lange bevor a Lasco Superintendent in Ostfriesland wurde. Zwar wurde die Bremer Ordnung von 1529[52] zumindest in Emden nicht umgesetzt,[53] doch erhielt sie offizielle Geltung und kann somit nicht gänzlich unbeachtet bleiben. In unserem Zusammenhang sind vor allem ihre Ausführungen zum Superintendenten und zur Kir-

---

[51] Der Text ist in Auszügen ediert in EKO 7/II, 1, 419–430. Zu einer Interpretation vgl. Sprengler-Ruppenthal, Unionsversuch.

[52] Ordenunge und articule, so wy, Enno, grave und herr to Oestfreeslandt etc., in unsen landen allen predicanten und underdanen gebaden hebben, ernstlick toe holden, seer nutliken to leesen, in: EKO 7/II, 1, 360–372. Vgl. zu Bugenhagens Einfluss auf die Bremer Ordnung Sprengler-Ruppenthal, Bugenhagen. Bugenhagen selbst war dem Ruf des Grafen, eine Kirchenordnung für Ostfriesland zu verfassen, nicht gefolgt (vgl. ebd., 128).

[53] Wieweit die Ordnung in anderen Teilen Ostfrieslands Geltung erlangte, ist ungeklärt. Die flächenmäßig größten Teile der Grafschaft wurden im Verlauf des 16. Jahrhunderts lutherisch.

chenzucht interessant. Von der Lüneburger Ordnung von 1535 wirkte vornehmlich das Ausführungsgutachten fort.[54] Es bildete auch die rechtliche Grundlage für a Lascos Bestellung als Superintendent Ostfrieslands 1542. Die Polizeiordnung der Gräfin Anna von 1545[55] ist insofern von Bedeutung, als hier Verhaltensweisen der Bürger unter weltliche Strafe gestellt wurden, die die Gemeinde mit Hilfe der Kirchenzucht zu verhindern suchte. In die Zeit von a Lascos Anwesenheiten in Emden fallen die beiden Katechismen, der Große Emder Katechismus von 1546,[56] der nur in niederländischer Übersetzung als Katechismus der Niederländischen Fremdengemeinde London überliefert und dessen Verbreitung in Emden daher nicht völlig gesichert ist, und der Kleine Emder Katechismus von 1554.[57] Dieser wurde für mehrere Jahrhunderte zur offiziellen Lehrgrundlage in Emden. Aus der Zeit nach a Lascos Weggang und vor Altings Ankunft ist die Versammlungsordnung von 1564/73[58] überliefert. Sie beschreibt die Kirchenratssitzungen. In der Coetusordnung von 1576[59] gibt Alting an, die althergebrachte Ordnung des Coetus zu schildern. Er legte sie den beiden Grafen vor in der Hoffnung, diese würden die Ordnung offiziell einführen, hatte damit jedoch keinen Erfolg. Die Coetusordnung erlangte daher keine umfassende Geltung. Aufgrund seiner Autorität wird Alting sich jedoch für ihre Durchführung verbürgt haben. Er war zeit seines Aufenthalts in Emden Vorsitzender des Coetus. Die Abendmahlsvermahnung von 1576[60] ist insofern von Interesse, als in ihr die Theologie der Gemeinde deutlich wird. Der Zusammenhang zwischen Abendmahl und Kirchenzucht ist hier aufgebrochen. Die Emder Kirchenordnung von 1594[61]

---

[54] Karckenordenynge vor dem pastoren unde kerckendenern, in: EKO 7/II, 1, 373–397; Ausführungsgutachten: 383–393.

[55] In Auszügen in: EKO 7/II, 1, 398–413.

[56] De Catechismus, oft Kinder leere, diemen te Londen, inde Deutsche ghemeynte, is ghebruyckende, in: K II, 340–475.

[57] Catechismus effte Kinderlehre, tho nütte der Jöget in Ostfriesslandt dorch de Deners des hilligen Godtlicken Wordes tho Embden, in: K II, 495–543.

[58] Ordnunge der vorsamlinge der predicanten und olderlingen, so alhyr underholden wert, in: EKO 7/II, 1, 452–454. Zur Datierung vgl. Weerda, Emder Kirchenrat, 307f.

[59] Acta coetus pastorum ecclesiarum Frisiae Orientalis, in: EKO 7/II, 1, 434–439.

[60] Vormaninge vör und na der bedeninge des nachtmals in der kercken edder gemeine Christi in Embden, in: EKO 7/II, 1, 466–474.

[61] Summarische beschryvinge der ordnung in der christlicken kercken to Embden, dat is, van den predigeren, oldesten, diaken und ehrem ampte, und erstlick van den predigeren und ehrem beröp, in: EKO 7/II, 1, 480–513. Schon der Titel demonstriert das gestiegene Interesse an den Amtsträgern.

manifestiert die Entwicklung, die in der Gemeinde seit den Anfängen ihrer Ordnung unter a Lasco stattgefunden hat. Als letzte Ordnung des 16. Jahrhunderts ist die Eheordnung von 1596[62] zu erwähnen. Hier werden noch einmal wie in der Polizeiordnung Verhaltensregeln aufgestellt, die auch für die Kirchenzucht von Bedeutung sind.

Im Blick auf die Auswertung der Kirchenratsprotokolle ist zu fragen, welche Theologie in den Katechismen und Ordnungen vertreten wurde und inwiefern sich die Vorschriften zu Wahl, Aufgaben und Zusammenarbeit der Amtsträger, zur *Prophetia* und zur Kirchenzucht veränderten.[63] Auffällig ist, dass einige der für a Lasco eminenten Themenbereiche in den für Emden gültigen Ordnungen und Katechismen gar nicht angesprochen werden, allen voran die *Prophetia*. Sie ist an keiner Stelle aufgenommen. Dass sie dennoch in der Gemeinde durchgeführt wurde, zeigen die Kirchenratsprotokolle.[64] Die Ordnungen und Katechismen stellten also zwar die Grundlage für das Emder Gemeindeleben dar, beschreiben es aber nicht umfassend. Auch theologisch-ekklesiologisch bedeutsame Handlungen können ausgelassen sein. Die Schriften spiegeln die Auffassung wichtiger Teile der Gemeinde und der Gemeindeleitung, nicht aber notwendigerweise das faktische Gemeindeleben.

Die theologische Grundlage der Ekklesiologie der Gemeinde wird besonders in den Katechismen deutlich. Beide betonen das Gesetz und heben gleichzeitig hervor, dass die Kirche ein Heilsmittel ist. Während aber der Katechismus der Niederländischen Fremdengemeinde London, also der Emder Katechismus von 1546, die Kirche als Weg zum Leben darstellt und darauf zielt, die Gemeinde zum Lob Gottes zu bauen, konzentriert sich der Kleine Emder Katechismus von 1554 stärker auf die einzelnen Individuen. Hier wird betont, was neben der Kirche und dem Gesetz zur Gottseligkeit notwendig ist: Obrigkeit, Predigt, Schule, rechte Lehre und natürlich das rechte Leben. Obgleich a Lasco diesen Katechismus mitgetragen hat, wird klar, dass der Katechismus in seiner Zielrichtung von der *Forma ac ratio* abweicht: Nicht mehr die *communio corporis Christi* mit Kirchenzucht und Abendmahl als gemeinschaftsbil-

---

[62] Eheordnung, wo idt mit dem hilligen ehestand und allem, wat dem angehorich, als ehelycke verlovinge, bestedinge der ehe, brudtlachten und dergelycken, in der stadt Embden soll geholden werden, in: EKO 7/II, 1, 527–536.

[63] Die Ordnungen werden hier nicht einzeln dargestellt, da sie alle über die Edition evangelischer Kirchenordnungen seit vielen Jahren zugänglich und bekannt sind. In ihrer Gesamtheit ausgewertet und auf ihre theologische Bedeutung hin untersucht wurden sie freilich bislang nicht.

[64] Vgl. KRP 14.2.1558, 20.6.1569, 1./8.4.1577.

denden Zeremonien steht im Mittelpunkt, sondern das Heil des Individuums, das durch die Kirche im Befolgen des Gesetzes verwirklicht wird. Schon vor Beginn der Protokollierung der Kirchenratssitzungen war demnach der theologische Fokus der Kirchenordnung a Lascos aufgegeben.

In der Lehre kann gegenüber der *Forma ac ratio* eine Individualisierung und Betonung des Gesetzes festgestellt werden, die schon in dem Zeitraum vor den ersten Kirchenratsprotokollen begann. Möglicherweise hatte sie nach a Lascos Wegzug nach London in Emden Einzug gehalten. Es ist aber auch denkbar, dass a Lasco sein gemeinschaftszentriertes Konzept erst in London vollständig ausgearbeitet hat und dass es somit für die Emder Kirche nie grundlegende Bedeutung erlangt hatte. Sicher ist, dass von Beginn der 1550er Jahre an Differenzen zwischen a Lascos Konzeption der Kirche und den Emder ekklesiologischen Fundamenten bestanden.

Bei den ordnungsrechtlichen Themen sind die Fragen nach Zahl, Aufgabe und Zusammenarbeit der Amtsträger sowie der Kirchenzucht von besonderer Bedeutung. Zahl und Aufgaben der Amtsträger sind in allen Kirchenordnungen und im Katechismus von 1546 beschrieben. Schon die Bremer Ordnung von 1529 führt das Amt des Superintendenten ein und schreibt ihm die Aufsicht über die Lehre zu.[65] Hauptaufgabe des Superintendenten ist, Sekten und falscher Lehre zu wehren. Die Prediger sind für Predigt, Sakramente und Kirchenzucht zuständig; daneben gibt es Armenversorger und Lehrer. Älteste kommen hier noch nicht in den Blick.

Anders ist das in der Lüneburger Ordnung von 1535. Wieder steht der Superintendent an erster Stelle. Er soll ein Gelehrter sein,[66] Pastor in Emden, Lehraufsicht und Lebensaufsicht über die Pfarrer ausüben und das Predigtexamen gemeinsam mit einer Kommission abnehmen, in der auch Laien vertreten sind und an deren Besetzung die Gemeinde

[65] Vgl. Bremer Ordnung, EKO 7/II, 1, 361. Vgl. zum Superintendentenamt bei Bugenhagen SPRENGLER-RUPPENTHAL, Bugenhagen, 143. Dort wird der Superintendent vornehmlich als theologischer Lehrer dargestellt. Auch lateinische Vorlesungen zur Fortbildung hat Bugenhagen schon 1528 festgeschrieben.

[66] Vgl. Lüneburger Ordnung, EKO 7/II, 1, 383. Diese Zuschreibung erinnert sehr an a Lascos Anforderungen an einen Superintendenten. Der polnische Humanist brauchte also in der *Forma ac ratio* nicht seine eigene Person oder Bucers Ausführungen zum Bischofs als vorbildlich für das Superintendentenamt zu sehen, sondern konnte sich auch auf die bei seiner Berufung in Ostfriesland geltende Kirchenordnung stützen.

beteiligt ist. Dieser Zusatz mag den ostfriesischen Traditionen und der starken Stellung, die viele Gemeinden bei der Pfarrerbesetzung innehatte,[67] geschuldet sein, für die weitere Entwicklung in Emden ist eminent, dass schon in der Ordnung von 1535 eine Laienbeteiligung an zumindest einem Punkt des Kirchenregiments festgeschrieben ist. Auch wird den Bauern ermöglicht, Amtsträger beim Superintendenten anzuklagen.[68] Eine gewisse Aufsicht der Gemeinde über die Amtsträger, wenn auch nicht den Superintendenten, ist hier vorgesehen, eine Hochschätzung der Gemeinde. Die Prediger sollen in Leben und Lehre kein Ärgernis geben, predigen, Kirchenzucht üben und gegen falsche Lehre vorgehen. Neben Predigern sieht die Kirchenordnung Lehrer und Armenvorsteher vor.

Unter a Lasco ändert sich die Ämterordnung grundlegend: Der Reformator fügt das Ältestenamt den anderen Ämtern hinzu und nimmt Laien gleichwertig in die Gemeindeleitung auf. Im Katechismus von 1546 werden Prediger, Älteste, Diakone und Lehrer als Amtsträger der christlichen Gemeinde bezeichnet.[69] Die Emder Gemeinde erlebte also nicht nur im Kirchenrat die Teilnahme von Laien an der Kirchenleitung, sondern lernte sie auch im Katechismus, der im Gottesdienst gelehrt wurde, als von Gott gegeben schätzen. Allerdings werden die Ältesten hier als eigenes Amt aufgezählt und deutlich von den Predigern unterschieden. Dies entsprach wohl dem Erlebnishorizont der Gemeinde, stimmt auch mit der Gesamtausrichtung des Katechismus und der bisher festgestellten Lehre überein, geht aber an a Lascos gemeinschaftlichen Vorstellungen vorbei. Zwar wird mit der Aufzählung der vier Ämter keine unmittelbare hierarchische Aussage getroffen, doch die Aufteilung legt eine Einheit der Ämter in der Gemeinde nicht gerade nahe. Der Emder Katechismus von 1554 äußert sich weder zur Zahl noch zur Aufgabenverteilung der Ämter.

Die Emder Kirchenordnung von 1594 unterscheidet drei Ämter: das Predigtamt, das für reine Lehre und rechte Verwaltung der Sakramente verantwortlich ist, das Ältestenamt, dem Aufsicht und Kirchenzucht zugeordnet werden, und die Diakonie, die noch nach Herkunft, Beruf und Stand der Armen differenziert wird. In der Emder Kirchenordnung

---

[67] Schon in vorreformatorischer Zeit hatten Interessenten in den Herrlichkeiten das Recht, Kandidaten zu präsentieren (vgl. zur bürgerlichen Partizipation Schilling, Reformation und Bürgerfreiheit, 132–136).Vgl. auch Weerda, Kirchenrat, 171.

[68] Vgl. Lüneburger Ordnung, EKO 7/II, 1, 389.

[69] Vgl. De Catechismus, oft Kinder leere, K II, 375.

zeigen sich die drei Ämter vollständig ausgebildet und deutlich voneinander unterschieden. Von einer zweiteiligen Ämterordnung ist hier keine Rede mehr. Damit spiegelt die Ordnung wider, was schon im Emder Katechismus von 1546 angelegt und in der Arbeit des Kirchenrats etabliert wurde: eine Ausgestaltung und deutliche Differenzierung der Ämter. Wie sich dies auf die Hierarchie innerhalb der Gemeindeleitung auswirkte und auf welche Weise die Rangordnung in Emden gefestigt wurde, wird die Analyse der Kirchenratsprotokolle zeigen.

Die Emder Kirchenordnung von 1594 ist die einzige der für Emden relevanten Schriften, die sich ausführlich zum Modus der Prediger- und Ältestenberufung äußert. Im Vergleich zur *Forma ac ratio* fällt als erstes auf, dass die verschiedenen Amtsträger auf unterschiedliche Weise berufen wurden. In die Predigerberufung waren Rat und Grafen eingebunden, während die Ältesten allein von der Gemeinde bestellt wurden. Sie wurden allerdings vom Kollegium kooptiert. Der Gemeinde blieb in beiden Fällen einzig die Einspruchsmöglichkeit nach der Wahl. Hier werden grundsätzliche Unterschiede zwischen Emder Kirchenordnung und *Forma ac ratio* offenbar.

Die Predigerberufung begann mit einem Gemeindegebet an einem Fast- und Bettag. Die Amtsträger berieten darüber, wen sie als Prediger für geeignet hielten und luden dann mögliche neue Prediger zu Probepredigten ein, an die sich Verhandlungen mit der betreffenden Person und Beratungen mit dem Rat anschlossen. Sodann wurde die Obrigkeit gebeten, die Berufung zu bestätigen.[70] Der Gemeinde wurde die Wahl in einer Abkündigung mitgeteilt, und sie erhielt das Einspruchsrecht. Wurde aus der Gemeinde kein Einspruch eingereicht, sollte der neue Prediger ordiniert werden. Die Ordinationsfragen, die ihm gestellt wurden, scheinen deutlich von der *Forma ac ratio* oder Microns Ordinancien beeinflusst.[71] Die Prediger mussten sich der Kirchenordnung und der Kirchenzucht unterwerfen und wurden unter Handauflegung ordiniert. Die Kirchenordnung beschreibt das Verfahren, dessen Grundzüge sich in allen Pfarrerberufungen in den Kirchenratsprotokollen identifizieren lassen. Erkennbare Veränderungen hat es hier über die Zeit nicht gegeben. Das Verfahren ist vermutlich Anfang der 1550er Jahre ausgebildet

---

[70] Die Ordnung betont: „welches biß daher einem ersamen rat und bürgerschaft niemals ist abgeschlagen worden“ (Emder Kirchenordnung 1594, EKO 7/II, 1, 480).

[71] Vgl. die ausführliche Anmerkung von Sprengler-Ruppenthal in: EKO 7/II, 1, 482 und WEERDA, Kirchenrat, 252–259. S. auch den Abschnitt zur Wahl der Amtsträger in Emden.

worden, und ein Vergleich mit der *Forma ac ratio* lässt zweifeln, dass a Lasco nennenswerten Einfluss auf seine Entstehung genommen hat. Weerda beschreibt die Ausarbeitung des Pfarrerberufungsverfahrens denn auch im Wesentlichen anhand von Gellius Fabers Ausführungen zu Pfarrwahlen.[72]

Die Ältesten wurden, anders als in der *Forma ac ratio*, mittels Kooptation berufen. Der Kirchenrat stellte seine neuberufenen Mitglieder der Gemeinde vor und gestattete ihr eine Einspruchsfrist. Im nächsten Abendmahlsgottesdienst wurden die neuen Ältesten eingeführt. Hiermit wird in der Emder Kirchenordnung ein Wahlverfahren festgeschrieben, das sich über die Jahre etabliert hat, aber nicht unangefochten durchgesetzt worden war, wie ein Blick in die Kirchenratsprotokolle zeigt. Von der aktiven Beteiligung der Gemeinde, die a Lasco vorsah, hatte man Abstand genommen. Die Gemeindeglieder durften nicht mehr selbst wählen, sondern nur noch die geschehene Wahl bestätigen oder ablehnen. Und selbst Einsprüche der Gemeinde wurden oft als nicht legitimiert zurückgewiesen. Um die ordnungsgemäße Wahl der Ältesten entbrannte in der französischen Gemeinde in Emden Mitte der 1570er Jahre ein Streit, der fast zur Spaltung der Gemeinde geführt hätte.

Zur Zusammenarbeit der Ämter äußern sich das Ausführungsgutachten der Lüneburger Ordnung von 1535, die Versammlungsordnung des Kirchenrats von 1564/73, die Coetusordnung und die Emder Kirchenordnung von 1594. Letztere nennt das Presbyterium und gibt in ihrer Darstellung der Kirchenratssitzungen eine Kurzfassung der Versammlungsordnung. Das Ausführungsgutachten schreibt vor, die ostfriesischen Prediger müssten sich ein- bis zweimal im Jahr zu einer Synode treffen.[73] Die Aufgabenbeschreibung der Synode lässt an eine Art *censura morum* und eine Vorform des Coetus denken. Die Pfarrer müssen Rechenschaft über ihr Leben und ihre Lehre ablegen und der Superintendent soll sie zu fleißigem Studium ermahnen. Dies ist noch nicht a Lascos *censura morum*; weder nehmen Älteste oder Diakone an ihr teil (beide Ämter sind ja noch nicht einmal eingeführt), noch unterwerfen sich alle gleichermaßen einer Kirchenzucht, die Wert auf *libertas* und *caritas christiana* legt und in der das Seelsorgegeheimnis gilt. Die Synoden des Ausführungsgutachtens dienen vielmehr der Aufsicht durch den Superintendenten und der gegenseitigen Überwachung

[72] Vgl. Weerda, Kirchenrat, 187–190.
[73] Vgl. Ausführungsgutachten, EKO 7/II, 1, 391.

der Pfarrer, doch sie sind ein Schritt in Richtung dessen, was a Lasco später im Rahmen seiner Theologie ausarbeitet und neu füllt. Den Inhalt nimmt er in der *censura morum* auf, die Form in den monatlichen Coetustreffen.

Die Versammlungsordnung des Kirchenrats von 1564/73 sieht Treffen zur *censura morum* genau wie a Lasco alle drei Monate vor.[74] Insgesamt ist sie den in der *Forma ac ratio* beschriebenen Vorstellungen so ähnlich, dass hier nach einigen allgemeinen Bemerkungen nur die Unterschiede herausgestellt werden sollen.[75] Der Kirchenrat traf sich wöchentlich montags nachmittags, wenn nötig häufiger. Die Sitzung wurde mit einem Gebet begonnen und mit einem Schlussgebet beendet. Zuspätkommen und unentschuldigtes Fehlen wurden mit Strafgeldern gesühnt. Dies lässt auf eine Verrechtlichung des Kirchenrats schließen, spiegelt aber auch die Situation des Gremiums wider: Viele Älteste kamen später, gingen eher oder blieben den Sitzungen ganz fern.[76] Andere unterhielten sich während der Besprechungen. Die Ordnung fordert Ernst und Ruhe während der Verhandlungen. Die Versammlungsordnung betont genau wie die *Forma ac ratio* die Schweigepflicht der Kirchenratsmitglieder. Neben der Einführung von Strafen zeigen sich Änderungen gegenüber a Lascos Ansätzen vor allem in der Art der Beschlussfassung: Nicht Einstimmigkeit ist gefordert, sondern ein Mehrheitsbeschluss, aber auch dieser kann durch die Minderheit ausgehebelt werden, nämlich dann wenn „de weinichsten ut kraft van ehren redenen, darby gevöget, den bröderen best bedunken to syn."[77] Wer allerdings die „Brüder" sind, die beurteilen, dass die Minderheit die besseren Argumente hat, bleibt unklar. Die Struktur der Ordnung lässt auf den Vorsitzenden des Kirchenrats schließen. Der Präses hat insgesamt eine starke Stellung erhalten: Er ruft nicht nur die Tagesordnungspunkte auf, sondern

---

[74] Vgl. Versammlungsordnung, EKO 7/II, 1, 454. Zur Datierung der Ordnung s.u. den Abschnitt zur *censura morum* in Emden.

[75] Sprengler-Ruppenthal geht davon aus, dass die Versammlungsordnung wesentlich von Microns *Ordinancien* beeinflusst ist. Warum sie die *Ordinancien* stärker als die *Forma ac ratio* als Quelle der Ordnung ansieht, wird nicht deutlich (vgl. EKO 7/II, 1, 452 FN 1).

[76] Es fragt sich, ob diese Probleme nicht hausgemacht waren: Wenn die Ältesten ihr Amt nicht freiwillig übernommen hatten, sondern mit einer Wahl dazu verpflichtet wurden, die sie nicht ablehnen konnten, hielt sich bei einigen der Eifer für das Amt sicher in Grenzen. Andererseits sind auch von engagierten Ältesten Pflichtverletzungen innerhalb der Sitzungen bekannt. Immerhin war die Übernahme des Amtes auch mit großen Ehren verbunden.

[77] Versammlungsordnung, EKO 7/II, 1, 454.

fasst auch die Ergebnisse zusammen und verteilt die Aufgaben, denen sich die Angesprochenen nicht entziehen können. Auch darf keiner die Versammlung ohne die Erlaubnis des Präses verlassen. Sollte es Uneinigkeit oder Streit in einer Sitzung geben, entscheidet der Präses alleine, nachdem er die Brüder angehört hat. Der Präses und der ihm zugeteilte Älteste nehmen einmal im Monat an den Sitzungen der Diakone teil. Eine Anwesenheit der Diakone bei Kirchenratssitzungen ist in der Versammlungsordnung nicht vorgesehen.

Der Coetus ist in der von Alting 1576 beschriebenen Ordnung eine Versammlung allein von Predigern. Alting gibt an, die Vorgehensweisen so zu beschreiben, wie sie „de initio, origine ac fundamento […] observati" gewesen seien.[78] Seit dem Weggang a Lascos habe der Coetus anstelle des Superintendenten agiert; die Pastoren entschieden gemeinsam. Der Beste unter ihnen werde einstimmig zum Vorsitzenden gewählt. Erste Aufgabe des Coetus sei das Predigerexamen. Die durch die Gräfin oder die Grafen eingesetzten Pfarrer müssten im Coetus geprüft werden, um Gefahren von der Kirche abzuwenden.[79] Die meiste Mühe verwende der Coetus auf die Lehreinheit und Lehrreinheit, die größte Sorge bereite ihm die Reinheit der Sakramente Taufe und Abendmahl. Bei manchen Coetustreffen fänden theologische Disputationen statt. Dann würden lateinische Thesen verlesen, in deren Diskussion sich alle übten. Die Gespräche würden für die Akten protokolliert und zur Bestätigung im Coetus verlesen. Alting präsentiert in der Coetusordnung auch die Lehrgrundlage der Kirche: ihre Berufung auf die Symbole, die *Confessio Augustana*, die *Loci communes* Melanchthons und den Emder Katechismus von 1554. Auch gibt er eine ausführliche Darstellung von Leben und Lehre der Kirche, mit Betonung der Sakramente und besonders des Abendmahls. Hier stellt er die sakramentale Anwesenheit Christi im Mahl heraus. Die *communio corporis Christi* erwähnt er nicht. Vielmehr liegt die Betonung darauf, dass im Abendmahl Frieden in den Kirchen herrschen soll. Mit der Darstellung der Lehrgrundlage der ostfriesischen reformierten Kirche sucht Alting die Anerkennung des Coetus und der Kirche insgesamt durch die Grafen zu erringen.[80] Demselben Ziel dient das Herausstreichen, wie sehr der Coetus sich für Ruhe und Ordnung in der ostfriesischen Kirche einsetze. Dazu wird im

[78] Coetusordnung, EKO 7/II, 1, 434.

[79] Mit dem Verweis auf die Gräfin betont Alting, dass die Coetusordnung althergebracht sei. Gräfin Anna war zur Zeit der Abfassung der Ordnung bereits verstorben.

[80] Der Ordnung wohnte zudem ein erhebliches apologetisches Moment inne.

Coetus die Kirchenzucht geübt – Pastoren, die sich nicht unterwerfen, werden der Obrigkeit übergeben. Den Gemeinden werden Inspektoren zugeteilt und Visitationen durchgeführt. Alting schließt mit der Zusage, der Coetus wolle in Ostfriesland, nachdem durch schlechte Zeiten[81] viel Unordnung entstanden sei, wieder Ordnung in die ostfriesische Kirche bringen.[82]

Die Unterschiede zum Coetus der Londoner Fremdengemeinden, wie er in der *Forma ac ratio* beschrieben wird, sind deutlich: Mit dem Predigtexamen, der gegenseitigen Kirchenzucht und der Visitation geht die Coetusordnung weit über a Lascos Kirchenordnung hinaus. Absprachen und ein gemeinsames Vorgehen der Gemeinden sind dagegen in Altings Ordnung nicht vorgesehen. Bei einem Vergleich der beiden Ordnungen werden die unterschiedlichen historischen Ausgangssituationen virulent. Die *Forma ac ratio* sieht tatsächlich einen Teil der Aufgaben, die Alting dem Coetus zuweist, beim Superintendenten. Den gab es in Ostfriesland nicht mehr. Die Aufgaben, die die *Forma ac ratio* dem Superintendenten zuspricht, mussten also von einer anderen Institution übernommen werden. Ob a Lasco sie als Superintendent in Emden durchgeführt hat und inwieweit sich die Coetusordnung zu Recht auf alte Traditionen beruft, kann wegen der schlechten Quellenlage nicht beurteilt werden. Vor allem für a Lascos Zeit gibt es keinerlei stichhaltige Belege,[83] aber auch über die folgenden Jahrzehnte sind wir schlecht informiert.

Absprachen zwischen den Gemeinden, die Hauptaufgabe des Londoner Coetus, waren in London lebensnotwendig, in Ostfriesland dagegen schwer möglich. Auch wäre es nicht ratsam gewesen, den Grafen, für die die Coetusordnung geschrieben war, die Absicht, Absprachen zu treffen, mitzuteilen. Das Misstrauen – zumindest Graf Edzards – gegenüber den reformierten Versammlungen war groß. Der wichtigste Grund für Absprachen zwischen den ostfriesischen Gemeinden wäre die Gegnerschaft zum lutherischen Grafen gewesen, und ein Hinweis darauf hätte den Zweck der Coetusordnung konterkariert.

Doch nicht alle Teile der Coetusordnung finden ihr Pendant beim Londoner Superintendenten: Die Ausbildung der Prediger wird in

---

[81] Alting versteht die Pest, der seine Vorgänger zum Opfer gefallen sind, als Gottesgericht.

[82] Vgl. Coetusordnung, EKO 7/II, 1, 439.

[83] Eine differenzierte Darstellung der Ausgangslage unter a Lasco findet sich bei JÜRGENS, A Lasco in Ostfriesland, 306–311.

der Londoner Kirchenordnung von den Lehrversammlungen der Gemeinde übernommen. Dort werden neue Pastoren in lateinischen und landessprachlichen Auslegungen und Predigten geübt, unter Beisein und Mitwirkung der Gemeinde. In Emden wird die Gemeinde von der Predigerausbildung dagegen ausgeschlossen. Theologen und Laien sind stärker als in London unterschieden.

Aussagen zur Durchführung der Kirchenzucht oder Verhaltensvorschriften finden sich in allen Ordnungen sowie im Emder Katechismus von 1554. Die Kirchenordnung von 1529 macht die Prediger für die Durchführung der Kirchenzucht verantwortlich. Die Beschreibung der Zucht ist eingebunden in Überlegungen zur Beichte. Dort heißt es:

> In summa, schoelen de prediger de sunde und laster straffen, jodoch unvormarket de personen, wem se straffen; wente beteren schoelen se und nicht schenden, […] Wo averst apenbare und unlydliche schande under den gemenen, de sus plegen tom sacramente to gaen, so vormane men se erst nae christlicker lere. Wo se averst vorharden, so late men se verbannen.[84]

Bemerkenswert ist, dass in diesem kurzen Abschnitt die Besserung als Ziel der Kirchenzucht betont und die Beziehung zum Abendmahl festgeschrieben wird. Das Abendmahl bildet hier jedoch nicht die Grundlage der *communio corporis Christi*, und die Zucht soll nicht die Gemeinschaft begründen oder erhalten, sondern vielmehr scheint die Reinheit oder Würdigkeit der Abendmahlsteilnehmer beabsichtigt worden zu sein. Auch erwartet die Kirchenordnung nicht, dass Buße und Umkehr durch die Zucht erwirkt werden könnten.

In der Bremer Ordnung werden des Weiteren genaue Verhaltensvorschriften für verschiedene Lebensbereiche gegeben und die (weltlichen) Strafen, die auf Verstöße folgen, festgelegt. Mit den Themen Ehe und Heirat, Blasphemie, Fasten, Unterhaltung und Nutzung von Wirtshäusern, Totschlag und Luxus werden mit einer wichtigen Ausnahme die Verhaltensweisen angesprochen, die im 16. Jahrhundert in Emden am häufigsten zu Kirchenzuchtmaßnahmen führten. Es fehlen die Streitfälle. Dies mag darauf zurückzuführen sein, dass die Kirchenordnung im Namen der Obrigkeit und nicht der Gemeinde erlassen wurde. Der Akzent der Kirchenzucht auf der Schlichtung von Streit liegt stärker im Interesse einer Gemeinde, die sich als Gemeinschaft des Leibes

[84] Bremer Ordnung, EKO 7/II, 1, 366.

Christi versteht, als im Blickfeld eines Grafen, der vor allem Ruhe und Ordnung in seinen Gemeinden erreichen will.

Das Ausführungsgutachten der Kirchenordnung von 1535 fügt auf dem Gebiet der Kirchenzucht vor allem die Androhung von Gefängnis bei Verstößen gegen die Kirchenordnung hinzu. Hier wird auch im Strafrahmen der Ordnungen deutlich, dass die Obrigkeit die Kirchenordnung erlässt und sie verteidigt. Weder Kirchenordnung noch Kirchenzucht waren zu dieser Zeit Sache der Gemeinde. Das Einführungsmandat betont, dass Zusammenkünfte oder Reden auf dem Kirchhof während der Gottesdienste verboten seien. Diese Verhaltensweise führte noch am Ende des Jahrhunderts zu vielfachen Beschwerden des Kirchenrats beim Stadtrat.[85] Doch auf das Einführungsmandat wurde dort an keiner Stelle verwiesen, obwohl es die Argumente der Beschwerdeführer hätte stärken und auch den Grafen zum Handeln verpflichten können. Es wird deutlich, wieweit die Ordnung in Vergessenheit geraten war, auch wenn sie offiziell noch in Geltung stand.[86]

Der Emder Katechismus betont als einzige in Emden in Geltung stehende Schrift, die Kirchenzucht sei Aufgabe jedes Gemeindeglieds. Er geht verhältnismäßig ausführlich auf die Zucht ein,[87] verweist auf ihre Grundlegung in der Bibel bei Mt 18, auf ihre Notwendigkeit, weil die Kirche *ecclesia permixta* sei und die Reinheit der Gemeinde gewahrt werden müsse, und hebt neben dem Bann die Möglichkeit von Umkehr und Wiederaufnahme hervor. Die Obrigkeit ergänze mit ihrem Schwert die Kirchenzuchtmaßnahmen der Gemeinde. Die Betonung der Möglichkeit zur Wiederaufnahme ist für die Emder Schriften einzigartig. Im Kirchenzuchtteil des Emder Katechismus schlägt sich – zumindest was die Durchführung der Zucht betrifft – a Lascos Theologie nieder.

Die Emder Kirchenordnung von 1594 behandelt die Wiederaufnahme nicht mehr.[88] Abendmahlsausschluss und Bann werden als zwei

---

[85] Der Stadtrat erließ z.B. 1577 ein Mandat gegen die unruhige Jugend auf dem Kirchhof (vgl. ArchGK, Nellner 284 [17.6.1577]).

[86] Alting, der 1577 schon in Emden wirkte, hatte selbstverständlich kein Interesse daran, sich auf eine lutherische Kirchenordnung zu berufen. Später sollte er argumentieren, die Lüneburger Ordnung habe schon zu a Lascos Zeiten keine Gültigkeit mehr besessen. Doch Mitte der 1570er Jahre war die Stimmung in Emden noch nicht so aufgewühlt, dass ein Verweis auf die Lüneburger Ordnung sich für den reformierten Kirchenrat von vorneherein verbot (vgl. [ALTING, GELDENHAUER], Gründtlicker Warhafftiger Bericht, 119–137).

[87] Fragen 70–75, Emder Katechismus, K II, 533–535.

[88] Sprengler-Ruppenthal erklärt die Auslassung damit, Wiederaufnahmen seien in der Praxis ja auch kaum vorgekommen, weil der Kirchenrat nur selten eine Exkommunika-

getrennte Kirchenzuchtmaßnahmen unterschieden. Der kleine und der große Bann sind damit wieder eingeführt. Dies entsprach der Emder Praxis, wie sie in den Kirchenratsprotokollen aufscheint. A Lascos Unterscheidung zwischen privater und öffentlicher Kirchenzucht wird nicht mehr vollzogen: Jetzt soll es auch eine private Kirchenzucht im Kirchenrat geben beziehungsweise das private Beilegen von Ärgernissen im Kirchenrat.[89] Nach a Lascos Vorstellung widersprechen sich Privatheit und Kirchenrat. Für ihn ist öffentlich, was im Kirchenrat verhandelt wird, und solches kann auch nur öffentlich entfernt werden. Auch wenn mit dieser modifizierten Wortwahl keine Veränderung in der Verhaltensweise des Kirchenrats einherging, die Unterschiede also selbst für ehemalige Londoner Gemeindeglieder nicht sichtbar wurden, so wird doch der für a Lasco ekklesiologisch wichtige Punkt aufgehoben, dass das, was im Kirchenrat geschieht, die ganze Gemeinde betrifft, weil zwischen Gemeinde und Kirchenrat keine ekklesiologischen Unterschiede bestehen.

Zudem sind nach der Kirchenordnung von 1594 nicht mehr alle Gemeindeglieder für die Durchführung der Kirchenzucht verantwortlich, sondern für die einzelnen Kluften werden einige bestimmt, die dort zusätzlich zu Pfarrern und Ältesten als Aufpasser fungieren. Kirchenzucht hat in dieser Ordnung viel mehr mit Überwachung als mit liebevoller brüderlicher Ermahnung zu tun. Trotzdem wird keine Hierarchie ausgebildet, in der einige mehr und andere weniger der Kirchenzucht unterworfen wären: Prediger und Älteste sind weiterhin zur *censura morum* verpflichtet.

Der Bann wird folgendermaßen begründet: „dat se [die Gemeinde] dardorch nicht besmittet[90] und der sünder in syner unbotferdicheit nicht gesterket werde.“[91] Die Kirchenzucht soll demnach einerseits die Reinheit der Gemeinde garantieren. Mit a Lasco würde man nun erwarten, dass andererseits der Sünder zur Umkehr bewegt werden

---

tion ausgesprochen habe (vgl. EKO 7/II, 1, 500 FN 95). Den Kirchenratsprotokollen zufolge wurden in Emden jedoch sowohl Exkommunikationen als auch Wiederaufnahmen ausgesprochen. Wenn die Seltenheit von Exkommunikation und Wiederaufnahme zur Vernachlässigung der Wiederaufnahme geführt haben soll, warum wurde dann nicht auch die Exkommunikation weggelassen? Die Weglassung der Möglichkeit zur Umkehr ist eine theologische Aussage. A Lasco war die Vergebungsbereitschaft Gottes wie der Gemeinde und die Hoffnung auf die Umkehr des Sünders eminent wichtig; im Emden der 1590er Jahre dagegen scheint sie keine Rolle mehr gespielt zu haben.

[89] Vgl. Emder Kirchenordnung 1594, EKO 7/II, 1, 500.

[90] Besudelt (vgl. Schiller/Lübben, Mittelniederdeutsches Wörterbuch, I, 277).

[91] Emder Kirchenordnung 1594, EKO 7/II, 1, 502.

sollte. Doch das sagt die Kirchenordnung nicht. Sie begnügt sich damit, den Sünder nicht weiter bestärken zu wollen. Deutlicher könnte der Unterschied zu den Ursprüngen der reformierten Kirchenzucht in Emden nicht sein.

Ausführlichere Begründungen für die Kirchenzucht finden sich naturgemäß in den Katechismen. Beide vertreten die Lehre der *ecclesia permixta* und stellen diese Ausführungen in unmittelbare Nähe der Darlegungen zur Kirchenzucht. So legen sie einen Zusammenhang zwischen Kirchenzucht und Kirchenkonzeption nahe, und in der Tat wird bei beiden die Reinheit der Gemeinde, die durch die Kirchenzucht entsteht, hervorgehoben. Der Katechismus von 1546 unterstreicht zudem, dass die Kirchenzucht Aufgabe der Gemeinde sei und dass es um das rechte Handeln der Gemeinde gehe sowie darum, nicht in die Sünden anderer einzuwilligen. Der Hoffnung auf die Umkehr des Sünders verleihen beide Katechismen Ausdruck. Der Katechismus von 1546 bindet die Kirchenzucht in die Lehre von der Kirche ein. Ihm ist wichtig, dass in der Kirche die Glieder zu einem Leib werden. Hier scheint die Theologie der *Forma ac ratio* auf, auch wenn sie nicht vollständig ausgebildet ist. Der Emder Katechismus schließt die Ausführungen zur Kirchenzucht an die Abendmahlstheologie an. Auch hier können Anklänge an die *Forma ac ratio* wahrgenommen werden. Einen direkten Bezug zum Abendmahl stellt der Katechismus jedoch nicht her. Dennoch ist hier die Vergemeinschaftung der Gemeinde zu einem Leib – noch dazu in unmittelbarer Nachbarschaft zur Kirchenzucht – so deutlich ausgesprochen wie in keiner anderen für Emden verbindlichen Schrift.

Greifbar wird die theologische Veränderung, die in Emden stattgefunden hat, in der Emder Abendmahlsvermahnung von 1576. In ihr tritt die *communio corporis Christi* völlig in den Hintergrund. Zwar spricht auch die Abendmahlsvermahnung von der Gemeinschaft, doch ist hiermit nicht mehr die Gemeinschaft der Gemeinde als Leib Christi gemeint, sondern die Gemeinschaft, die der einzelne Mensch mit Christus im Abendmahl erlangt. Die Zucht wird reduziert auf eine Selbstprüfung, der sich jeder Gläubige vor dem Abendmahlsgenuss unterziehen soll. Auf die Kirchenzucht als gemeindlicher Übung verweist die Abendmahlsvermahnung mit keinem Wort. Die Grundlagen der Zucht unterscheiden sich fundamental von a Lascos Ansatz.[92]

---

[92] Sprengler-Ruppenthal betont, dass „alle wichtigen Rechtsakte der Gemeinde […]

Die Emder Kirchenordnung weist in dieselbe Richtung. Sie beschreibt eher einen formalen als einen theologischen Zusammenhang zwischen Abendmahl und Kirchenzucht. Ausführlich stellt sie die Zulassungsordnung zur monatlichen Abendmahlsfeier dar. Der Abendmahlsgottesdienst wird mit dem Bekenntnis der offenen Schuld gefeiert. Dass die Kirchenzucht die Abendmahlsgemeinschaft bilden könnte, liegt außerhalb des Denkhorizonts.

Der Blick auf die Kirchenordnungen und Katechismen, die in Emden galten, hat erhebliche Unterschiede zwischen diesen Schriften und a Lascos Kirchenordnung zutage gebracht. Nur an wenigen Stellen kann ein Einfluss a Lascos gezeigt werden, vor allem in den frühen Schriften wie den Katechismen, an denen der Reformator mitgearbeitet hat. Doch selbst sie vertreten die Theologie der *Forma ac ratio* nur ansatzweise. Die Emder Ordnungen sind im Gegensatz zur *Forma ac ratio* von der Unterscheidung zwischen Theologen und Laien, zwischen Gemeindeleitung und Gemeinde geprägt. Die Abendmahlsgemeinschaft als kirchenbildende *communio corporis Christi* ist völlig in den Hintergrund getreten. Die Kirchenzucht ist mehr eine Strafzucht und dient der Reinheit der Gemeinde, als dass sie den Sünder zur Umkehr bewegen wollte. Inwieweit a Lascos Theologie dennoch in der Gemeinde umgesetzt wurde und welche gemeindlichen oder historischen Gegebenheiten zu einer Veränderung von Ordnung und Theologie führten, wird die Analyse der Kirchenratsprotokolle erbringen.

Der Kirchenrat zwischen Gemeinde und weltlichen Autoritäten

Der Emder Kirchenrat stand im Spannungsgefüge zwischen Grafenhaus, Stadtrat und Gemeinde. Jede der Parteien hatte unterschiedliche Ansprüche und Ziele, und zu jeder hatte der Kirchenrat ein besonderes Verhältnis. Da Kirchenrat und Stadtrat in steigendem Maße dieselben Ziele verfolgten und infolgedessen immer stärker zusammenarbeiteten, bildete ihr Verhältnis die Grundlage für das Verhalten des Kirchenrats

---

am Tisch des Herrn vorgenommen" werden (vgl. Sprengler-Ruppenthal, Grundlagen, 294). Daher basiere das Emder Kirchenrecht auf der Christologie. Das Zentrum der Abendmahlslehre hat sich allerdings verschoben. Nicht mehr die Gemeinschaft der Gemeinde als Leib Christi, sondern die Gemeinschaft des Einzelnen mit Christus steht im Mittelpunkt. Zudem werden, wie die Analyse der Kirchenratsprotokolle zeigen wird, gerade in Emden nicht mehr all die Rechtsakte am Abendmahlstisch vollzogen, die a Lasco vorgesehen hatte. Sie scheinen nicht mehr so „wichtig" zu sein.

gegenüber dem Grafen, zunehmend aber auch gegenüber seiner eigenen Gemeinde. Daher wird die Analyse der Beziehung von Kirchenrat und Stadtrat hier vorangestellt. Dem folgt eine Untersuchung des Verhältnisses von Kirchenrat und Grafenhaus, denn die Ansprüche der Gemeindeglieder an den Kirchenrat und ihre Appelle an die Grafen sind vielfach auf dem Hintergrund der externen Beziehungen des Kirchenrats zu verstehen, die den Gemeindegliedern durchaus bewusst waren.

Kirchenrat und Stadt

In den ersten Jahren der Protokollführung werden Instanzen außerhalb des Kirchenrats ausschließlich in Bezug auf Kirchenzuchtfälle erwähnt, bei denen Menschen nicht nur gegen die Ordnung der Kirche, sondern auch gegen die Polizeiordnung verstoßen hatten, oder bei Streitfällen, die entweder vom Kirchenrat geschlichtet oder vor weltlichen Gerichten ausgetragen werden konnten. Die Gerichte sind in der ersten Zeit die einzige weltliche Instanz, mit der sich der Kirchenrat auseinandersetzen musste.[93] Die Gemeinde wird immer wieder ermahnt, sich bei Streitfällen an den Kirchenrat und nicht an weltliche Gerichte zu wenden.[94] Streit scheint deutlich als innerkirchliches oder zumindest innerkirchlich zu lösendes Problem angesehen worden zu sein. Streit bedrohte die Gemeinschaft der Gemeinde Christi und musste deshalb in ihr geschlichtet werden. Wurde der Streit nach außen getragen, so konnte einerseits das Ansehen der Gemeinde beschädigt werden, andererseits bestand die Gefahr, dass der Streit nicht in Versöhnung, sondern in Bestrafung einer Partei endete, was für die Gemeinschaftlichkeit der Gemeinde fatal gewesen wäre.

Dass nicht der Kontakt zu Richtern und Amtmännern an sich, sondern der Versuch, von ihnen Schlichtung und Versöhnung zu erlangen, als problematisch angesehen wurde, verdeutlicht die Geschichte von Abraham de Moer. Dieser behielt sich im Frühsommer 1559 vor, im Testamentsstreit mit seiner Stiefmutter Nelke zu weltlichen Gerichten zu gehen. Der Kirchenrat antwortet, er nehme den Streitfall nur an, wenn Abraham hinterher auch sein Urteil akzeptiere. Der Kirchenrat

[93] Die Ehegerichtsbarkeit wird in der folgenden Analyse ausgeblendet. Ihr müsste eine eigene Untersuchung gewidmet werden. Für unser Thema dagegen trüge eine Beschäftigung mit der Ehegerichtsbarkeit in Emden nicht viel aus.

[94] Die ersten Einträge hierzu finden sich KRP 15.11.1557, 20.1.1558, 2.5.1558.

wolle sich bei seiner Urteilsfindung auch mit Rechtsgelehrten beraten, „up dat het ordel der gemeente neet gelastert worde.“[95] Eine Woche später sagte Abraham zu, sich dem Urteil des Kirchenrats zu unterwerfen, sofern dieser sich mit Rechtsgelehrten bespreche, denn einige Kirchenratsmitglieder seien ihm „suspekt“. Auf die Rückfrage, wen er für parteiisch halte, erhielt der Kirchenrat keine (protokollierte) Antwort.[96] Zwei Wochen später erschienen die Streitparteien wiederum vor dem Kirchenrat, und wieder forderte dieser Unterwerfung. Die Antworten Abrahams und Nelkes sind nicht überliefert. Der Fall ist zunächst nicht weiter protokolliert, wurde jedoch offensichtlich vom Kirchenrat behandelt, denn im April 1560 wurden Geert Smit und der Prediger Cornelius Colthuin zu Nelke geschickt mit der Botschaft, sie möge sich an die schriftliche Einigung halten.[97]

Die Zusammenarbeit von Kirchenrat und Juristen tritt hier deutlich zutage. Der Kirchenrat nahm seine Schlichteraufgabe ernst und war sich doch auch seiner eingeschränkten Kompetenz bei weltlichen Streitfragen bewusst, sodass ihm eine Zusammenarbeit mit Rechtsgelehrten notwendig erschien. Berührungsängste scheinen nicht auf, wohl aber die Furcht, von den Gemeindegliedern nicht ernst genommen zu werden. Dies wird auch ein Grund gewesen sein, warum der Kirchenrat im Vorhinein darauf bestand, dass sein Urteil akzeptiert würde.

Auch vorher schon hatte der Kirchenrat bei einem Wirtschaftsstreit bei der Besetzung eines Schlichtergremiums die Möglichkeit angeboten, den Bürgermeister in die Schlichtungsverhandlungen einzubeziehen. Zunächst jedoch sollten die Streitparteien je zwei in Wirtschaftsdingen bewanderte Gemeindeglieder als Schlichter und Unterhändler ernennen. Wenn möglich, sollte der Streit innerhalb der Gemeinde geschlichtet werden.[98]

Der Kirchenrat verfolgte also die Linie, Streitigkeiten möglichst von der Gemeinde beilegen zu lassen. Dazu konnte, gerade bei Wirtschaftsstreitigkeiten, ein Schlichtungsgremium aus kompetenten Gemeindegliedern berufen werden. Erst wenn die Probleme eindeutig Experten von außerhalb erforderten, wandte man sich an Gerichte, Juristen oder Vertreter der Obrigkeit. Wichtig war dabei, dass der Kirchenrat die entscheidende Instanz blieb. Gemeindeglieder sollten ihre Probleme

[95] KRP 26.6.1559.
[96] KRP 3.7.1559.
[97] Vgl. KRP 29.4.1560.
[98] Vgl. KRP 9.5.1558.

nicht direkt der Obrigkeit vortragen, sondern zunächst sollte immer eine Einigung innerhalb der Gemeinde gesucht werden. Wenn schließlich der Kirchenrat die Obrigkeit einbezog, so konnte sie als „verlängerter Arm" des Kirchenrats erscheinen, und die Sache blieb damit in gewisser Weise in der Gemeinde.

Am 15. August 1563 wurde im Kirchenrat offiziell die Frage verhandelt, „efte ein broder den anderen broder, de em sculdich ys unde nicht betalet, wol mach dorch recht tot betalinge dvingen."[99] Die Pfarrer und Ältesten unterschieden zwischen dem, der nicht bezahlen kann (ihm soll geholfen werden), und dem, der bezahlen kann und nicht will. An ihm sollte Kirchenzucht geübt werden, und erst wenn er renitent blieb und gebannt war, konnte er den weltlichen Gerichten überantwortet werden. Hier wurde die Trennungslinie zu den weltlichen Gerichten noch einmal deutlich gezogen.

Fünf Jahre später indes erlaubte der Kirchenrat den Schuldnern von Hinric van Fredens Tochter, sich wegen der Schulden ihres verstorbenen Mannes an die Gerichte zu wenden.[100] Dass der Fall innerhalb der Gemeinde geklärt werden könne oder müsse, schien hier nicht mehr im Blick zu sein. Auch wenn man in den nächsten Jahren weiterhin versuchte, die Gemeinde im Gegenüber zu den weltlichen Gerichten zu behaupten,[101] so wurden doch die abgrenzenden Eintragungen immer seltener, Kooperationen dagegen häufiger protokolliert. Abkündigungen an die Gemeinde und allgemeine Ermahnungen, sich nicht an weltliche Gerichte zu wenden, sind nicht mehr verzeichnet.

Im Dezember 1575 wurde im Kirchenrat die Frage vorgetragen, ob ein Bruder gegen einen anderen vor weltlichen Gerichten prozessieren könne. Nun hieß es: „Dewÿl hÿr een kristlicke oeverheit is, so kan man idt den broder nicht weigheren."[102] Der Kirchenrat vertrat nun eine völlig andere Linie als fünfzehn Jahre zuvor. Zwar wurden auch in den folgenden Jahren Gemeindeglieder in bestimmten Fällen ermahnt, von der Anrufung öffentlicher Gerichte abzusehen,[103] doch geschah dies nur

[99] KRP 15.8.1563.
[100] Vgl. KRP 10./20.9.1568.
[101] Im November 1573 wurden die Diakone ermahnt, nicht so leicht vor weltliche Gerichte zu ziehen. Gerichtliche Auseinandersetzungen seien nicht erbaulich. Auch möchten die Diakone doch möglichst Ärgernisse mit Obrigkeiten und Legaten vermeiden (vgl. KRP 30.11.1573).
[102] KRP 5.12.1575.
[103] Vgl. z.B. KRP 2.3.1579.

selten; häufiger wurden Kläger an die öffentlichen Gerichte verwiesen.[104] Dass der Kirchenrat einen Fall, der schon vor Gerichten anhängig war, schlichten könne, wurde abgelehnt.[105]

Kirchenrat und Gerichte agierten im letzten Viertel des 16. Jahrhunderts unabhängig voneinander, wie sie es auch in den Jahrzehnten zuvor getan hatten. Und doch hatte sich Wesentliches geändert: Der Kirchenrat hatte den Anspruch aufgegeben, Streitigkeiten unter Gemeindegliedern selbst schlichten zu können und zu wollen. Ein Überschneiden des weltlichen Bereichs mit der Gemeinde wurde nicht mehr als bedrohlich empfunden, sondern schien selbstverständlich. Die Gerichte wurden als Kooperationspartner, nicht mehr als Gehilfen wahrgenommen, im Zweifelsfall dem Kirchenrat als Schiedsgremium übergeordnet. Für die Gemeinde bedeutete dies, dass sie nicht mehr die in sich ruhende Gemeinschaft war, die von ihrem Haupt, Christus, geleitet wird, unter dessen Einfluss auch alle Konflikte gelöst werden, um sie als *communio corporis Christi* zu erhalten. Die Gemeinde des ausgehenden 16. Jahrhunderts war viel stärker in der Welt verwurzelt als vierzig Jahre zuvor. Das bedeutet vielleicht mehr Realitätssinn, aber auf jeden Fall auch den Verlust der Konzentration auf die Theologie.[106]

Der Stadtrat als Gremium wird im Januar 1565 zum ersten Mal erwähnt. Seit diesem Jahr tritt er, zumindest in den ausführlich protokollierten Jahrgängen, in jedem Jahr mehrmals in Erscheinung. Dieser Befund kann erstaunen, denn es fanden weder im Kirchenrat größere Veränderungen statt, die ein plötzliches Interesse am Stadtrat begründen könnten, noch gab es in der Stadtgeschichte bedeutsame Einschnitte. Allerdings wurden Mitte der 1560er Jahre die Grafensöhne in die Regierung eingebunden. Vielleicht sah der Kirchenrat Probleme voraus und wandte sich deshalb stärker dem Stadtrat zu. Die genaue Motivation des Kirchenrats wird sich nicht mehr feststellen lassen. Eine andere Erklärung könnte sein, dass der Rektor der Emder Lateinschule, Martin Berner, ab etwa 1565 die Protokollführung im Kirchenrat übernahm.[107] Möglicherweise geht das gesteigerte Interesse an der

[104] Vgl. z.B. KRP 10.12.1576, 8.8.1578, 29.2.1580, 29.6.1590.
[105] Vgl. KRP 21.8.1581.
[106] In der ekklesiologischen Konzeption a Lascos hatte der Bezug auf Gott im Mittelpunkt aller Handlungen der Gemeinde gestanden; das wurde nun aufgegeben. Unwiderrufbar wurde die Entwicklung nach 1575, doch schon ab dem Ende der 1560er Jahre waren Entscheidungen, die auf sie hindeuteten, sichtbar.
[107] Vgl. Schilling, KRP, XXXI.

Protokollierung von Angelegenheiten, die den Stadtrat betrafen, auch auf diesen Mann zurück.[108]

Die Berührungspunkte zwischen Kirchen- und Stadtrat waren vielfältig: Bei der Predigerberufung arbeiteten sie ebenso zusammen wie im Schul- und Diakoniewesen. Zudem hatte der Stadtrat gewisse Aufsichtsbefugnisse, was die äußere Verwaltung der Kirchen anging. Gelder für Taufstein oder Kirchenratskammer erhielt die Gemeinde von der Obrigkeit und war ihr damit auch verantwortlich.[109] Da sich in dieser Hinsicht kaum Konfliktfelder ergaben und auch die gegenseitigen inhaltlichen Beeinflussungen oder Beeinflussungsversuche beschränkt blieben, soll der gesamte Bereich bei der folgenden Analyse ausgeblendet werden. Im Allgemeinen arbeiteten Kirchen- und Stadtrat auf diesen Gebieten gut zusammen.

Ein wichtiges Interaktionsfeld neben den offiziellen Kontakten bildeten ab 1565 Ermahnungen und Befehle. Der Kirchenrat ermahnte den Stadtrat, der Stadtrat befahl. Ein Blick auf diese Ebene der Beziehung fördert allerdings ein erhebliches Ungleichgewicht zutage: Ermahnungen des Kirchenrats an den Stadtrat erfolgten weitaus häufiger als Befehle des Stadtrats.[110] Besonders viele Ermahnungen finden sich in den späten 1570er Jahren und Anfang der 1590er Jahre, als die Stadt auf die „Emder Revolution“ zusteuerte.

Wenn der Stadtrat in das Leben der Kirche eingriff, dann zumeist, indem er Missiven der Grafen weitergab. Hatten die Grafen Wünsche, Beschwerden, Befehle gegenüber der Kirche, so schrieben sie an Bürgermeister und Ratsherren und befahlen ihnen, die Befehle an die Kirche weiterzuleiten. Zeitweise scheint der Stadtrat als Puffer zwischen Gemeinde und Grafen fungiert zu haben.

Nur in der Amtszeit Albert Hardenbergs wurden Kontakte zwischen Stadt und Gemeinde aufgezeichnet, die darauf schließen lassen, dass die Stadt beziehungsweise der Bürgermeister unmittelbar in das Leben der Gemeinde eingriffen. Im Dezember 1568 berichteten die

---

[108] Eine weitere Erklärungsmöglichkeit besteht in der personellen Überschneidung zwischen Kirchenrat und Stadtrat bzw. dem besseren persönlichen Verhältnis der Mitglieder. Aufgrund der schlechten Quellenlage muss diese Überlegung Spekulation bleiben, scheint jedoch im Blick auf den weiteren Verlauf der Zusammenarbeit nicht abwegig.

[109] Vgl. z.B. KRP 17.1.1565, 8.10.1565, 27.3.1566, 29.1.1567, 16.2.1568.

[110] Diesen Eindruck erweckt zumindest die Protokollierung. Selbstverständlich hatte der Kirchenrat auch ein größeres Interesse daran, seine Ermahnungen herauszustellen, als Einflussnahmen des Stadtrats zu dokumentieren.

Kirchenratsprotokolle von einem Treffen zwischen Hardenberg und dem Bürgermeister Petrus Medmann, bei dem Hardenberg die Obrigkeit bat, sich der Kirche anzunehmen, und fragte, welche Kritik der Bürgermeister am Kirchenrat anzumelden habe.[111] Dies ist das einzige Mal, dass solch eine gleichsam offizielle Besprechung verzeichnet wurde. Das Treffen darf jedoch nicht überbewertet werden. Medmann und Hardenberg kannten sich seit fast zwanzig Jahren, und Medmann dürfte erheblichen Einfluss auf die Berufung Hardenbergs nach Emden gehabt haben. Vermutlich trafen sich die beiden regelmäßig, und diese eine Zusammenkunft wird in den Protokollen erwähnt, gerade um die gute Beziehung zu demonstrieren. Im Vergleich zu späteren Protokollen über Treffen zwischen Kirchen- und Stadtobrigkeit gilt es den zurückhaltenden Ton wahrzunehmen.

Im August 1570 forderte der Bürgermeister den Kirchenrat auf, ihm die Namen von exkommunizierten Gemeindegliedern zu übermitteln. Der Kirchenrat lehnte dies ab. Erst sollten öffentliche Missstände abgeschafft werden, dann könne man über die Sünden der Gemeindeglieder sprechen.[112] Interessant ist, dass hier die Ablehnung nicht damit begründet wird, die Kirchengemeinde sei unterschieden von der bürgerlichen Gemeinde. Eher scheint es, als sei die Ablehnung eine Art Strafe des Kirchenrats an der weltlichen Obrigkeit. Wollte man die Obrigkeit der Kirchenzucht unterziehen? Möglicherweise war die Antwort des Kirchenrats auch von dem Wunsch motiviert, Emden zu einer durch und durch reformierten Stadt zu machen. Wenn die Obrigkeit der Forderung des Kirchenrats nachgekommen wäre, dann wären Bürgergemeinde und Kirchengemeinde eins geworden.[113]

Ein letztes Mal wird ein Eingriffsversuch der Stadtobrigkeit in das kirchliche Leben kurz nach Hardenbergs Tod protokolliert: Im August 1574 stellten Rat und Bürgermeister den Antrag, wieder Gesänge in die Beerdigungsliturgie einzuführen. Der Kirchenrat antwortete jedoch, Gesänge gehörten nicht mehr zur Tradition, sie seien nicht erbaulich und auch nicht schriftgemäß. Der Kirchenrat lehnte den Antrag ab.[114]

---

[111] Vgl. KRP 13.12.1568.

[112] Vgl. KRP 14.8.1570.

[113] Der Kirchenrat scheint hier wie in seinen späteren Interaktionen mit der Obrigkeit ein der Konzeption Zwinglis und Calvins ähnliches Modell der Beziehung von kirchlichem und weltlichem Regiment zu favorisieren. Da er seine Handlungen in den Protokollen nicht theologisch begründete, lässt sich nicht mehr klären, wieweit er von Calvins Vorstellung einer „Königsherrschaft Christi" geleitet war.

[114] Vgl. KRP 9.8.1574.

In der gesamten zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts sind also nur zwei Eingriffsversuche der Stadtobrigkeit protokolliert, und beide zeitigten keinen Erfolg.

Der Kirchenrat dagegen übte intensiv Einfluss auf den Stadtrat aus. Der Rat als ganzer, aber auch einzelne Ratsherren und Bürgermeister wurden ermahnt, ihrem Amt sorgfältig nachzugehen.[115] Außerdem forderte der Kirchenrat die Stadtregierung auf, Mandate zu erlassen, die das Leben der Bürgerinnen und Bürger stärker regulierten und unziemliches Verhalten in der Stadt unter Strafe stellten.[116] Da das Verzeichnis der Stadtratsmandate erst 1596, das der Verordnungen 1597 beginnt, lässt sich nicht mehr genau feststellen, wie erfolgreich der Kirchenrat mit seinen Ermahnungen war. In den Protokollbüchern finden sich für unseren Zeitraum nur wenige Dokumente, und wiederum ein kleiner Teil davon bezieht sich auf Gegenstände, die auch die Kirchengemeinde interessierten.[117] Nur in einem Fall ist wahrscheinlich, dass der Kirchenrat den Erlass des Mandats unmittelbar erwirkt hat: Am 26. September 1597 wurde in den Kirchenratsprotokollen festgehalten, dass in der letzten Woche eine Abordnung des Kirchenrats beim Rat war und sich wegen der mangelnden Umsetzung der Eheordnung von 1596, wegen der Unordnung der Jugend in den Kirchen, dem Fluchen und Schwören beschwerte. Zwei Tage zuvor war ein Mandat bezüglich der Eheordnung, dem Fluchen und Schwören und anderer unordentlicher Handlungen sowie wegen des Kornvorrats der Stadt erlassen worden. Hier hatte der Rat offensichtlich sehr schnell reagiert,

---

[115] So erstmals KRP 9.7.1565, dann wieder KRP 27.12.1565 u.a.

[116] Erstmals deutlich am 27.2.1570. Ähnliche Ermahnungen wurden an den Drosten abgegeben. Dies geschah zum ersten Mal im Januar 1569 (vgl. KRP 24.1.1569).

[117] Vgl. StAE VII,1 Plakatenprotokoll 1596–1700: Protocollum aller Mandaten so von den Predigern Publiciret unnd sunsten an dem Raethhuse, Koerten und Behemen, angeschlagen worden. Angefangen Anno 96. Hier finden sich vier Dokumente, deren Inhalt von unmittelbarem Interesse für den Kirchenrat sein konnte: Ein Mandat zum Schlittenfahren vom 17. Juli 1596, in dem die Unordnung, die durch das Schlittenfahren und das anschließende „Rennen und Jagen in den Straßen" und schlechtes Benehmen entsteht, moniert wird. Schlittenfahrer werden zu sittsamem Benehmen aufgefordert, und wer über die Stränge schlägt, soll bei der Obrigkeit angezeigt werden. Am 24.9.1597 wurde ein Mandat zur Eheordnung von 1596 erlassen, das vor allem die Größe der Hochzeitsfeiern von Schuhmachern regelte. In dem Mandat vom 14.10.1597 ging es um das Gesindel, das sich in die Stadt schleiche; ein weiteres Mandat vom 19.11.1597 bezog sich auf Diebe.

Die andere Quelle findet sich: StAE VII,6 Verordnungen des Emder Magistrats 1597–1796. Die beiden in dieser Sammlung befindlichen Dokumente aus dem 16. Jahrhundert sind eine Wachtordnung (6.4.1595) und eine Ordnung zum Heringsfang (1597).

vielleicht war er auch schon vor der Ermahnung durch den Kirchenrat mit den Angelegenheiten befasst gewesen. Mit Sicherheit kann gesagt werden, dass der Rat mit diesem Mandat wie mit den anderen auf die öffentliche Ordnung zielenden Erlassen Forderungen nachkam, die der Kirchenrat immer wieder an ihn gestellt hatte.

Dass der Rat auch schon in früheren Jahren Edikte erlassen hat, die den Vorstellungen des Kirchenrats von einem züchtigen, christlichen Leben nahe kommen, zeigt eine im Emder Stadtarchiv bewahrte Verordnung über die Kontrolle der Gäste durch Wirte und Herbergsbesitzer vom 14. November 1574[118] ebenso wie ein Mandat über Vermummung und Waffentragen vom 31. Dezember 1569 und die Verordnungen gegen die Wiedertäufer und die Unruhe der Jugend in der Kirche vom 30. November 1578.[119] Eine direkte Beziehung zu Monenda des Kirchenrats kann nur bei letzterem festgestellt werden. Mehrfach hatte sich der Kirchenrat in dem Jahr über die unruhige Jugend, die die Gottesdienste störte, beschwert.[120] Der Kirchenrat sah sich offensichtlich nicht in der Lage, diese Angelegenheit, die die Kirche im Innersten, im gemeindebildenden Gottesdienst, betraf, alleine zu regeln. Außerdem verfolgte er die Vision, Emden zu einer reformierten Stadt zu machen, und somit war auch für das Stadtbild eine unandächtige Jugend störend. Dass auch der Rat mit seinen Mandaten nicht unbedingt erfolgreich war, zeigt die Wiederholung der Verordnungen. Schon im Sommer 1577

---

[118] Vgl. StAE I,291 Edikte und Verordnungen, 14.11.1574. Durch Gasthäuser und Kneipen verursachte Unordnung in der Stadt wurde vom Kirchenrat ab der zweiten Hälfte der 1570er Jahre immer wieder beklagt. Er trug diese Klagen auch Bürgermeister und Ratsherren vor. Am 23. März 1579 ermahnte der Kirchenrat Rat, Drost und Bürgermeister, die Eckkneipen abzuschaffen, da aus ihnen alle Unordnung folge. Am 30. März wurde berichtet, das Gaukeln sei verboten, aber gegen die Kneipen könne der Rat nichts tun. Der Kirchenrat beschloss, Rat und Drost noch einmal zu ermahnen und, wenn diese nicht reagierten, öffentlich zu protestieren. Die Ältesten gäben sich alle Mühe, die Obrigkeit zur Ausführung ihrer Aufgaben zu bringen, mehr könnten sie nicht tun. Offensichtlich beschwerten sich Bürger (Gemeindeglieder?), dass der Kirchenrat die Zucht nicht streng genug durchführte. Dieser sah aber nicht sich selbst, sondern die Obrigkeit in der Pflicht (vgl. KRP 30.3.1579). Im November des Jahres wurden Drost, Bürgermeister und Rat wiederum ermahnt, die Kneipen abzuschaffen. Inzwischen hätten sie zu Totschlag geführt, außerdem vertränken die Armen dort ihr Geld und müssten dann von der Diakonie unterhalten werden (vgl. KRP 2.11.1579). Das Problem blieb dennoch bestehen: Im Mai 1591 und im Februar 1593 wurden wieder Beschwerden über die Tavernen an Stadtrat und Bürgermeister herangetragen.

[119] Die beiden letzten Dokumente sind im Tablinum Emdense verzeichnet (vgl. Pannenborg, Tablinum Emdense, 125f., 138f.).

[120] Zuletzt: KRP 24.11.1578.

war ein „Mandat gegen die ungezogene Jugend“ erlassen worden.[121] Auch hier ging es um die Unruhe, die die Jugend auf dem Kirchhof verbreitete, vor allem sonntags während des Gottesdienstes. Dieses „boeß exempell“ müsse unterbunden werden, weshalb Bürgermeister und Rat solches Verhalten verböten. Die Bürger sollten ihre Kinder in Zucht und Ehren erziehen.

Zwanzig Jahre später sollte nicht nur auf dem Kirchhof Ruhe und Ordnung herrschen, sondern in der ganzen Stadt. Im Juli(!) unterband der Rat das Laufen und Jagen beim Schlittenfahren, im November das „lopent, rasent und ropent by der Stratzen“ allgemein.[122] Die Unruhe der Jugend war dem Kirchenrat immer wieder zum Ärgernis geworden, aber nichts deutet darauf hin, dass er sich 1596 in besonderer Weise beim Rat beschwerte, die es rechtfertigen würde, die Mandate als durch den Kirchenrat initiiert anzusehen.

Es bleibt also festzuhalten, dass der Kirchenrat zwar immer wieder seine Wünsche beim Rat vorbrachte, diesen auch immer wieder ermahnte, dass gleichzeitig der Rat in der Tat Erlasse tätigte, die den Vorstellungen des Kirchenrats entsprachen,[123] dass sich aber eine direkte Einflussnahme nur selten nachweisen lässt.

Die Bedeutung der fortgesetzten Ermahnungen des Kirchenrats an den Stadtrat lag wohl auf einer anderen Ebene: Der Rat wurde so immer wieder darauf hingewiesen, dass Emden eine reformierte Stadt sein sollte und dass er als von Gott eingesetzte christliche Obrigkeit in der Pflicht war, reformierte Grundsätze in der Stadt durchzusetzen.[124] Gleichzeitig war es Aufgabe von Bürgermeister und Ratsherren als christlicher Obrigkeit, sich in besonderer Weise wie gute Christen zu benehmen. Der Erlass von Mandaten und die darin enthaltene Aufsicht über die ganze Stadt war zwar vom Kirchenrat intendiert, aber selbst wenn der Kirchenrat damit erfolglos gewesen sein sollte, so konnte er sich doch immerhin zugute halten, den Stadtrat reformiertes Leben zu

---

[121] Vgl. ArchGK, Nellner 284 (17.6.1577).

[122] Vgl. ArchGK, Nellner 285 (2.11.1596); StAE VII,1 Plakatenprotokoll vom 17.7.1596 (s. FN 118).

[123] Vermutlich gab es wesentlich mehr Mandate und Verordnungen. Die Quellenlage für die Stadtgeschichte Emdens vor 1595 ist sehr schlecht.

[124] Ob der Kirchenrat sich bewusst war, dass bestimmte Forderungen völlig unrealistisch waren und deswegen nicht umgesetzt wurden, muss dahingestellt bleiben. Die beharrliche Forderung nach Abschaffung der Kneipen könnte für eine gewisse Realitätsverweigerung sprechen, doch es ist auch denkbar, dass der Kirchenrat hoffte, mit den wiederholten Ermahnungen wenigstens den größtmöglichen Erfolg zu erzielen.

lehren. Auch hier zeigt sich, dass sich der Kirchenrat nicht nur für seine eigene Gemeinde verantwortlich fühlte, sondern für die ganze Stadt. Er verfolgte damit eine Linie, die schon Johannes a Lasco als Superintendent unter Gräfin Anna vorgegeben hatte.[125] Ob die Vorstellungen des Kirchenrats stärker einer Theokratie oder einer „Königsherrschaft Christi" entsprachen, wird nicht deutlich. Klar ist aber, dass Emden zu einer wahrhaft christlichen Stadt werden sollte. Dafür war in erster Linie der Stadtrat verantwortlich. Der Kirchenrat unterstützte ihn mit Hinweisen und Mahnungen.

Ein weiterer, weltlicher, Aspekt ist hinzuzufügen: Die persönlichen Beziehungen zwischen Kirchenrat und Stadtrat wurden durch die vermehrten Kontakte gestärkt. Immer wieder hat es personelle Verquickungen der beiden Gremien gegeben, in erster Zeit repräsentiert durch Wilhelm de Vischer, der zunächst Ältester und dann lange Jahre Ratsherr war und sich dort für die Belange der Kirche einsetzte.[126] In späterer Zeit waren die personellen Beziehungen zum 24er, besonders aber zum 40er Gremium stark ausgeprägt.[127] Da zwei Kirchenratsmitglieder Ratsherren und drei Bürgermeister wurden,[128] waren nach 1595 auch die persönlichen Beziehungen des Kirchenrats zu Bürgermeistern und Stadtrat sehr gut. Persönliche Beziehungen zwischen Kirchen- und Stadtrat hatte es schon immer gegeben; im Lauf des Jahrhunderts wurden sie intensiviert.

Auswirkungen der Stadtratspolitik auf das Verhalten des Kirchenrats sind den Kirchenratsprotokollen nicht zu entnehmen. Die guten persönlichen Beziehungen werden aber dazu beigetragen haben, dass der Kirchenrat den Stadtrat als vertrauenswürdige christliche Obrigkeit ansah und ihm Macht auch in Angelegenheiten zubilligte, die um 1560 noch als rein kirchlich angesehen worden wären.[129] Wichtiger noch als

---

[125] Vgl. a Lascos Mahnschreiben an Gräfin Anna vom August 1543 (K II, Nr. 11, 558–560). A Lasco ermahnte die Fürstin, der Ehre Gottes zu dienen. Seine Aufgabe als Superintendent sah er in der prophetischen Mahnung. Den Anspruch, als Kirchendiener in die Geschicke des Landes einzugreifen, erhob er freilich nicht. Der Emder Kirchenrat scheint im letzten Viertel des 16. Jahrhunderts einen umfassenderen Anspruch erhoben zu haben.

[126] Ältester war de Vischer möglicherweise schon vor 1557, als Ratsherr wird er 1572 erwähnt (vgl. KRP 31.7.1572).

[127] Vgl. Schilling, Reformation und Bürgerfreiheit, 153.

[128] Vgl. Jürgens, Sozialregulierung, 62. Die Gewählten legten ihre Ämter im Kirchenrat nieder.

[129] Es ist deutlich, dass der Emder Kirchenrat bei den Bemühungen um eine Verchristlichung der Stadt keine Klerus- bzw. Kirchenratsherrschaft anstrebte.

diese Beziehungen scheint aber die theologische Konzeption der führenden Köpfe des Kirchenrats gewesen zu sein: Nicht die Gemeinde als Gemeinschaft des Leibes Christi stand für sie im Vordergrund, sondern die Gemeinschaft der Bürger Emdens, die mit vereinten Anstrengungen von Kirche und Stadt zu einer christlichen, reformierten Gemeinde werden sollte. Kirchlicher und weltlicher Bereich waren klar getrennt und dennoch eng miteinander verbunden, ging es doch um dieselben Menschen, die dem Reich Gottes zugeführt werden sollten. Die kirchliche Binnenperspektive, die im Hintergrund der Konzeption von der *communio corporis Christi* steht, war aufgegeben zugunsten der weiterreichenden auf die Stadt als Gesamtheit. Damit hat die Kirche aber nicht nur ihren Blick geweitet, sondern auch ihre Eigenständigkeit teilweise aufgegeben. Weltlichen Gerichten und Stadtrat wurde Macht über Gemeindeglieder zugestanden, auch in Dingen, die die Gemeinde als christliche Gemeinschaft unmittelbar betrafen. Gleichzeitig scheint das Vertrauen, dass die Gemeinde als eigenständige Gemeinschaft mit dem alleinigen Blick auf Christus als Haupt bestehen kann, aufgegeben. Zwar sollte auch das Schwert, das der Stadtrat als Obrigkeit führte, Christi Schwert und auf seine Weisungen gegründet sein, doch wurde der Blick auf Christus nun oft vermittelt durch den Blick auf die Obrigkeit. War ursprünglich Christus das Oberhaupt gewesen, so galt nun die Obrigkeit als Herrscherin, an welche die Gemeinde sich zuerst wandte. Sie war zur Mittlerin der Herrschaft Christi geworden.

Kirchenrat und Grafenhaus

Bis zur Emder Revolution war der Drost als Stellvertreter des Grafen eine bestimmende Person des öffentlichen Lebens in Emden. Vieles musste mit ihm abgesprochen werden, doch in manchem ging der Kirchenrat auch über das Notwendige hinaus: Zwischen 1568 und 1570 wurde der Drost Uko Manninga mehrfach ermahnt. Er scheint sich durch ungerechte Amtsführung wie durch unerbauliche Lebensweise hervorgetan zu haben. Beschwerden über den Drost landeten beim Kirchenrat, der den Bevollmächtigten immer wieder ermahnte. Wie er einen Übeltäter bestraft habe, erinnere eher an Rache als an Gerechtigkeit,[130] er vernachlässige die Kirchenaufsicht in seiner Vogtei,[131] lebe

[130] Vgl. KRP 28.6.1568.
[131] Vgl. KRP 27.9.1568.

im Streit und nehme dennoch am Abendmahl teil,[132] lasse Trunkenheit unter Kirchgeschworenen zu,[133] provoziere allgemeine Klagen[134] und vieles mehr. Einige der Ermahnungen werden durch Persönlichkeit und Taten des Drost veranlasst gewesen sein, bei anderen stand sicher der Wunsch nach einer christlicheren Stadt und Stadtverwaltung im Hintergrund. Bemerkenswert ist, dass alle Aufzeichnungen aus diesen zwei Jahren im Stil von Ermahnungen verzeichnet sind und keine konkreten Bitten zu Mandaten beinhalteten.

Das änderte sich unter der Leitung Menso Altings. Zwischen 1576 und 1583 wurde der Drost vielfach wegen konkreter Missstände in der Stadt angesprochen, die er durch Erlasse und Verbote ausräumen sollte.[135] Die schon erwähnten Gastwirtschaften waren ebenso Thema wie Winkelpredigten, Zauberer und Wahrsager, Komödien und Lotterien, Würfeln, Hurerei und Kartenspiel.[136] Auch die Bitte, eine Disputation mit den Täufergemeinschaften in Ostfriesland zu genehmigen, wurde mehrfach an den Drost herangetragen.[137]

Die Kirchenratsprotokolle sprechen von einer zeitweise starken Einflussnahme des Kirchenrats auf den Drost; über die Beziehung in umgekehrter Reihenfolge schweigen sie weitgehend. Anliegen, die der Drost an den Kirchenrat herantrug, schienen dem Gremium entweder nicht protokollwürdig, oder der Kirchenrat wollte sich als unabhängig darstellen und notierte deshalb Eingriffe von außen nur, wenn sie strittig erschienen. Es ist auch möglich, dass die Beziehung tatsächlich so einseitig war, wie sie in den Protokollen auftritt, aber das scheint bei der wichtigen Rolle, die der Drost für Emden spielte, unwahrscheinlich.

Deutlicher noch wird die selektive Protokollführung des Kirchenrats, wenn es um die Beziehung zu den Grafen geht. Hier werden auch direkte Eingriffe in die Autonomie der Kirche wie der Streit um die Beerdigung der Grafentochter Margarethe 1588 mit keinem Wort

---

[132] Vgl. KRP 10.1.1569.
[133] Vgl. KRP 16.1.1570.
[134] Vgl. KRP 15.5.1570.
[135] Mit dem Beschluss vom Juli 1583, den Drost wegen der Gaukelei und den Kämpfen, die sonntags vor dem Rathaus stattfanden, anzusprechen, endet die Protokollierung von Kontakten mit dem Grafenbevollmächtigten, zwölf Jahre vor der Vertreibung des Drosten aus Emden (vgl. KRP 29.7.1583).
[136] Vgl. z.B. KRP 31.12.1576, 6.1.1578, 18.8.1578, 23.3.1579.
[137] Vgl. KRP 24.1.1568, 10.2.1578. Das Täufergespräch fand im Jahr 1578 statt.

erwähnt. Die Kirchenratsprotokolle kennen neben Predigerberufung[138] und Schulangelegenheiten hauptsächlich drei Themen im Umgang mit dem Grafenhaus: die Auseinandersetzung mit den Täufern in Emden, das Abhalten von Fast- und Bettagen und Kirchenzuchtfälle. Zweimal ist ein Gespräch zwischen dem Grafen und Pastoren verzeichnet. Hardenberg traf sich im Juni 1568 mit Graf Edzard und sprach ihn auf die Besoldung des vierten Predigers für Emden an. Weiterhin wurde besprochen, wie man die Schulen verbessern könne. Hardenberg wies den Grafen auf mehrere „unordentliche" Prediger in Ostfriesland hin und beschwerte sich über den Hofprediger, der die reformierten Gemeinden verunglimpfe. Der lutherische Graf zeigte sich laut den Protokollen der Gemeinde so gewogen, dass er sogar versprach, dem Hofprediger in seinem Lästern „den mundt tho stoppe".[139] Sicher war das Verhältnis zwischen Edzard und der Emder Gemeinde 1568 noch nicht so gespannt wie zwanzig Jahre später, doch fragt sich, ob hier nicht auch die Berichterstattung schönfärbte.

1583 wurde eine Unterredung zwischen den Predigern und Edzard protokolliert, in der diese ihn um einen Termin für das zwischen Lutheranern und Reformierten anberaumte Lehrgespräch wie um einen Termin für einen Fast- und Bettag baten. Letzterer wurde sofort festgelegt.[140] Zu dem Lehrgespräch dagegen kam es nie. Weitere Gespräche zwischen einem der Grafen und Kirchenvertretern bezogen sich auf Kirchenzuchtfälle oder Streitigkeiten in der Gemeinde und werden an den entsprechenden Stellen analysiert.[141] Hier gilt es nur festzuhalten, dass es diese Kontakte gab, dass beide Grafen sich auf Bitten von Gemeindegliedern in kirchliche Auseinandersetzungen einmischten und dass es dem Kirchenrat jeweils gelang, den Grafen von seiner Ansicht zu überzeugen und sich somit durchzusetzen.[142]

---

[138] Zum Verhältnis von Grafenhaus und Kirchenrat bei der Predigerberufung vgl. WEERDA, Kirchenrat, 165–235.

[139] KRP 7.6.1568.

[140] Vgl. KRP 18.3.1583.

[141] SMID, Kirche zwischen Burg und Rathaus, weist darauf hin, dass zwischen Tagungsraum des Kirchenrats und der gräflichen Burg nur etwa siebzig Meter Luftlinie lagen, sodass Besprechungen leicht gemacht waren. Das Rathaus gewann erst im Laufe der Zeit an Eigenständigkeit und damit an Bedeutung als Ansprechpartner.

[142] Denkbar ist selbstverständlich auch, dass der Kirchenrat ausschließlich die erfolgreichen Fälle protokollierte. Doch scheint wahrscheinlicher, dass sich die Obrigkeiten – dazu gehörte auch der Kirchenrat – gegenseitig stützten. Diese These wird auch durch einen Vergleich mit den anderen Gemeinden bestätigt, zumal z.B. in der Französischen Fremdengemeinde London die Fälle, die an die Obrigkeit gelangten, in der Regel schon

In der Zeit vor dem Täufergespräch 1578 kam es mehrfach zu Kontakten zwischen Kirchenrat und Graf wegen der Täufer. Im Januar 1577 wandte sich der Stadtrat an den Kirchenrat, weil er einen Brief vom Grafen erhalten hatte, der Täuferzusammenkünfte verbot. Die Ratsherren fragten den Kirchenrat, was zu tun sei. Der Kirchenrat antwortete, man solle die Zusammenkünfte verbieten, bis die Täufer einen Lehrbeweis angetreten hätten.[143] Wie schon unter a Lasco, so sollte auch jetzt eine Disputation geführt werden. Im Dezember desselben Jahres wurde ein Fasttag abgehalten, aus welchem Anlass Rat und Drost ermahnt wurden, gegen Täufer und Libertiner vorzugehen.[144] Im Januar 1578 entschied man sich, den Grafen um ein Mandat gegen die Täufer zu bitten. Dann jedoch fragte der Kirchenrat zunächst den Ratsherren und ehemaligen Ältesten Wilhelm de Vischer, ob es ratsam sei, sich erst mit Rat und Drost abzustimmen.[145] Im November verbot der Graf dem Kirchenrat, weiter gegen Täufer vorzugehen.[146]

In diesen wenigen Einträgen zur Täuferproblematik scheint eine Bandbreite von Beziehungen auf: Ermahnungen, Bitten, Befehle. Das wahre Verhältnis des Kirchenrats zum Grafen aber wird hier kaum widergespiegelt, denn das gemeinsame Ziel überspielte alle Differenzen: Beide waren eins in ihrer Abneigung gegen die Täufer.

Um das Verhältnis des Kirchenrats zu den Grafen zu analysieren, muss die Ebene der Kirchenratsprotokolle verlassen werden, denn sie geben keine auch nur annähernd vollständige Auskunft.

Die äußeren Fakten der Geschichte zwischen Kirchenrat und Graf sind bekannt und in dem Kapitel über die Emder Kirchengeschichte dargestellt. Das Verhältnis, das sicher von Anfang an nicht herzlich war, hat sich im Laufe der Jahre zunehmend verschlechtert. Mit dem reformierten Johann konnte man kooperieren, obgleich der Kirchenrat sich auch von ihm Eingriffe in Angelegenheiten der Kirche verbot. Mit dem lutherischen Edzard dagegen gab es ernsthafte Probleme, die zunahmen, je mehr Edzard sich öffentlich für ein lutherisches Ostfriesland und Emden einsetzte.

---

seit längerem protokolliert worden waren. Diese Beobachtung stützt Schillings These der gemeinsamen Konfessionalisierung durch weltliche und geistliche Obrigkeit.

[143] Vgl. KRP 16.1.1577.

[144] Vgl. KRP 2.12.1577.

[145] Vgl. KRP 20.1.1578.

[146] Vgl. KRP 18.11.1578.

Einen Blick ins Innere des Verhältnisses von Edzard und Kirchenrat bietet die Dokumentensammlung zur Beerdigung der Grafentochter Margarethe von 1588.[147] Der Graf wünschte Margarethe in der Gruft der Cirksena in der Großen Kirche in Emden bestatten zu lassen – durch seinen lutherischen Hofprediger. Die reformierten Prediger der Großen Kirche wollten das nicht zulassen. Sie boten dem Grafen an, Menso Alting könne den Beerdigungsgottesdienst halten. Er sei der berufene Pastor der Großen Kirche und für diese Aufgabe zuständig. Der Graf lehnte ab. Er befahl, seinen Hofprediger eine lutherische Bestattungszeremonie halten zu lassen.

Darauf sandten die Prediger ihm eine „Antwort und Supplikation". Sie machten darauf aufmerksam, dass sie „van der gansen christlichenn Gemeine" mit Zustimmung der Obrigkeit zu Dienern der Gemeinde berufen, öffentlich und mit Auflegung der Hände eingeführt und auf die Kirchenordnung verpflichtet worden seien.[148] Sie dürften keine Unordnung in der Kirche geschehen lassen. Auch der Graf habe sich bei der Bürgerschaft immer für Ordnung in Kirchenangelegenheiten eingesetzt. Deshalb solle er auch jetzt den ordentlich berufenen Dienern einräumen, was ihnen gebühre, und keine Neuerungen einführen. Zuletzt baten sie den Grafen:

> Derhalvenn gelangett, ahn E. G. unnsern gans dienstliche, flitige bidde, umb der Ehre Gades, unnd der kerkenn wollfartt, unnd frede willenn, diesulve wollenn bÿ woll ermelltenn unserenn genedigenn haeren, de sake gunstlich, darhenn richten hellpenn.[149]

Die Pfarrer versuchten also mit dem Verweis auf die Rechtmäßigkeit ihrer Berufung und Ordination sowie auf die Kirchenordnung den Grafen davon zu überzeugen, von der lutherischen Predigt Abstand zu nehmen. Der Verweis kann auch als versteckte Warnung aufgefasst werden: Auch ein Graf sollte sich nicht mit der ordentlich (im Namen Gottes) eingesetzten Predigerschaft und der Kirchenordnung, die die Kirche als Gemeinde Gottes erhalten soll, anlegen. Es sind nicht nur Menschen im Spiel, sondern Gott selbst.

---

[147] Vgl. StAE I,407. Die Dokumentensammlung ist bisher in der Forschung nicht wahrgenommen worden und wird daher hier ausführlich zitiert. Die Dokumente leiden unter starken Beschädigungen durch Feuer, sodass die Blätter teils bis zu einem Drittel verbrannt sind. Zumindest die innen beschriebenen Seiten sind jedoch vollständig lesbar.

[148] Vgl. StAE I,407, 12.9.1588: Antwort und Supplikation der Prediger auf die gräfliche Befehlsschrift, 2.

[149] Ebd., 5.

Der Graf reagierte in seiner Antwort am folgenden Tag empört: Er habe nicht erwartet, dass die Prediger sich ihm, der von Gott gesetzten Obrigkeit widersetzen würden. Offensichtlich bemühten sie sich, die treue Bürgerschaft gegen ihn aufzubringen. Er bestehe aber auf seiner Meinung und könne sie in der Eile nicht ändern. Er tröste sich mit dem Gedanken an seine treue Bürgerschaft und glaube nicht, dass sie sich wegen des lutherischen Gottesdienstes gegen ihn auflehnen oder seiner christlichen Macht widerstreben werde.[150]

Ob der Graf wirklich an die Treue der Bürger Emdens glaubte oder nicht, jedenfalls wird schon hier die spätere Schuldzuweisung an die Kirchenleitung vorgezeichnet, und die Prediger konnten das auch als Drohung auffassen: Wenn die Bürger sich auflehnten, so würden die Prediger dafür verantwortlich gemacht. Ob die Prediger vorher mit einem Bürgeraufstand gedroht hatten, wissen wir nicht, da die ersten Verhandlungen mit dem Grafen nicht dokumentiert sind.

Das andere Argument Edzards war, dass er die von Gott gesetzte Obrigkeit sei, der die Prediger zu gehorchen hätten. Hatte der Kirchenrat spätestens seit Alting immer wieder deutlich gemacht, dass die christliche Obrigkeit zumindest für das äußere Wohlergehen der Kirche zuständig sei und dass man ihr gehorchen müsse, so wurde dieses Argument nun gegen ihn verwendet. Der Streitpunkt zwischen den Parteien war in diesem Fall die Frage, wie weit die Obrigkeit in Kirchenangelegenheiten eingreifen dürfe und – da Edzards Eingriff als Angriff interpretiert wurde – ob Edzard wahre „christliche" Obrigkeit sei. Christlich hieß für den Kirchenrat letztlich reformiert.[151]

Die Prediger antworteten dem Grafen am selben Tage.[152] Die schon am Vortag geäußerten Argumente wurden ergänzt durch den Hinweis auf die Konfession und den Stadtrat: Die ganze Bürgerschaft sei involviert, denn bei dem lutherischen Gottesdienst würden auch Kinder aus den lutherischen Beischulen singen, und dadurch würden die regulären Schulen verachtet und die Bürger und ihre Kinder verbittert. Zudem hätten die Prediger mit dem Rat gesprochen; der Rat sei vornehmlich

[150] Vgl. StAE I,407, 13.9.1588: Rescript des Grafen Edzard II. über Bestehen auf das Halten der Leichenpredigt durch seinen Hofprediger.

[151] Getreu der Konzeption von weltlichem und kirchlichem Regiment, die der Kirchenrat auch gegenüber dem Stadtrat verfolgte, war nicht die obrigkeitliche Herrschaft das Problem, sondern der als unchristlich empfundene Eingriff in die Gemeinde.

[152] Vgl. StAE I,407, 13.9.1588: Der Predicanten anderde antwordt van die Grafliche leichpredige.

an Einmütigkeit in der Stadt interessiert. Deshalb solle nichts gegen die vorherrschende Konfession geschehen. Weitere Verhandlungen mit dem Rat stünden aus, und die Prediger sagten zu, bis zu einem endgültigen Bescheid in der Öffentlichkeit zu schweigen, dann aber den Bescheid an die Bürgerschaft weiterzuleiten.

Es wird deutlich, wie intensiv die Verhandlungen waren, die zwischen Graf, Rat und Kirchenrat aufgenommen wurden. Der Rat stand dabei wieder einmal in seiner typischen Stellung als Puffer zwischen den Fronten, versuchte zu vermitteln und eine Einigung zu erzielen. Ganz deutlich wird dies in der Missive, in der er vor allem um Einigkeit „Inn diese geferliche Unruhige Zeiten" bat.[153]

Es zeigt sich aber auch, wie unversöhnlich sich die Parteien gegenüberstanden und wie jede auf ihrem Recht beharrte, mit ganz ähnlichen Argumenten: Sie war ordentlich berufen, ordiniert, von Gott gesetzt. Um seine Meinung durchzusetzen, behauptete jeder, von Gott autorisiert zu sein.[154] Daher konnte keiner nachgeben, und es kam zum unumgänglichen Eklat: Als der gräfliche Trauerzug mit dem Hofprediger vor der Großen Kirche ankam, empfingen ihn nicht nur die reformierten Prediger, sondern auch bewaffnete Bürger. Die Beisetzung wurde ohne Predigt gehalten.[155]

Nach der Beerdigung ging die Auseinandersetzung weiter: Der Graf schrieb am 18. September an Bürgermeister und Rat Emdens, und beschwerte sich über die widersetzlichen Prediger, die gegen Gottes Gebot bei „unnser getreuwen Bürgerschafft unnlust unnd aufruhr" angezettelt hätten.[156] Der Graf wolle nicht die Religion ändern, sondern nur sein billiges, christliches und gottgegebenes Recht erlangen. Der Rat möge ergründen, ob Edzard gegen Gottes Gebot oder die reformierte Konfession verstoßen und den Aufruhr in der Bürgerschaft provoziert habe.

Die letzten zwei Seiten des sechsseitigen Briefs bestehen aus wiederholten Gehorsamsforderungen. Zwar müsse man Gott geben, was

---

[153] StAE I,407, 13./14.9.1588: Missive des Rats wg. der Leichenpredigt. – Auf dem Schriftstück finden sich beide Daten.

[154] In dieser Auseinandersetzung ging es aus Sicht des Kirchenrats jedoch nicht primär um das Verhältnis von kirchlichem und weltlichem Regiment, sondern um die Frage, wer letztlich die Definitionsgewalt hatte, was die wahre Religion sei – und das war selbstverständlich der von Gott berufene Kirchenrat.

[155] Vgl. SMID, Ostfriesische Kirchengeschichte, 231f.

[156] StAE I,407, 18.9.1588: Graf Edzard an Bürgermeister und Rat der Stadt Emden.

Gottes ist und dem Kaiser, was des Kaisers ist, doch sei hier Gott gar nicht betroffen, sondern nur der Graf als Obrigkeit. Darauf antworteten die Prediger fünf Tage später vor dem Stadtrat, sie bekennten sich des Gehorsams schuldig und hätten dem Grafen auch immer gegeben, was sie ihm schuldig seien. Der Graf könne ihnen nichts vorwerfen.[157]

Der größte Sprengsatz in dem Brief des Grafen aber kam erst in einem späteren Dokument zum Tragen: Der Graf hatte die Prediger mit Heiden verglichen und zog nun die Heiden den reformierten Predigern vor. Diese hätten Abraham das Begräbnis Saras nicht verweigert, obwohl sie Heiden waren. Die sich aber Christen nennen, verweigerten ihrer angeborenen und von Gott eingesetzten Obrigkeit das Recht. Jetzt drohte auch der Graf den Predigern mit Gottes ewigen Strafen.[158]

Die Auseinandersetzung ging noch einige Wochen lang weiter. Überliefert ist von ihr nur noch ein Dokument, nämlich die Antwort der Prediger auf einen Brief des Grafen vom 4. November.[159] Darin wird deutlich, wie sehr der Streit inzwischen an Schärfe gewonnen hatte. Die Prediger begannen damit, sie seien Untertanen, nicht aber Sklaven und Leibeigene des Grafen. Sie richteten sich immer nach der Aufforderung Christi in Mt 22: Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist. Des Weiteren gelte das Wort: Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen.

Keine der beiden Seiten ist als eindeutiger Sieger aus dem Streit hervorgegangen; die Auseinandersetzung verlief schließlich im Sande. Für den Kirchenrat war es eine wichtige Errungenschaft, dem Grafen erfolgreich die Stirn geboten zu haben. Noch wichtiger aber war, dass er zumindest Teile der Bürgerschaft hinter sich gebracht hatte. Nun war klar, dass die Emder Bürger im Zweifelsfall die Kirche gegen den Grafen unterstützen würden.

Neben dem Umstand, dass hier zwei Gewalten und zwei Konfessionen aufeinander getroffen waren,[160] haben auch zwei Interpretationen einer theologischen Lehre die Klingen gekreuzt: Beide Seiten bestanden darauf, von Gott eingesetzt zu sein, beide waren außerdem der Ansicht,

---

[157] Vgl. StAE I,407, 23.9.1588.
[158] Vgl. StAE I,407, 3. Okt. 1588: Graf Edzard an Bürgermeister und Rat.
[159] Vgl. Meiners II, 266f.
[160] Die politische Bedeutung der Beziehung zwischen Kirchenrat und Grafen ist – wenn auch nicht anhand der Dokumente zur Beerdigung der Grafentochter – von Menno Smid und Heinz Schilling eingehend untersucht worden (vgl. z.B. Smid, Kirche zwischen Burg und Rathaus; Schilling, Reformation und Bürgerfreiheit; ders., Reformierte Kirchenzucht).

dass die christliche Obrigkeit in Kirchendingen ein Mitspracherecht habe. Nur wie weit dieses Recht ging, darüber herrschte Uneinigkeit. Was sind Adiaphora, und wo ist der innerste Kern der Kirche betroffen? Letztlich: Was ist Kirche? Für den Kirchenrat gefährdete eine lutherische Predigt im reformierten Kirchenraum das Bestehen der Gemeinde. Die lutherische Beerdigung in der Großen Kirche hätte eine Anerkennung und Gleichbehandlung der Konfessionen bedeutet; die Einzigartigkeit der reformierten Gemeinde wäre aufgehoben worden. Die reformierte Liturgie, durchgeführt durch einen reformierten Prediger, war für die Gemeinde fundamental. Auffällig ist, wie intensiv der Kirchenrat mit dem Amtsbegriff argumentierte. Doch ging es ihm weniger darum, dass die reformierte Kirche reformierte Amtsträger brauche, als vielmehr, dass die ordinierten Prediger vor Gott für die Gemeinde verantwortlich seien und die Gemeinde deshalb schützen müssten. Diese Verantwortung stand höher als die Gehorsamspflicht gegenüber der Obrigkeit.

Die ekklesiologischen Fragen bildeten den theologischen Hintergrund eines Streits, in dem es sicher in erster Linie um Machtfragen ging. Die Konzeption einer „Theokratie" in Emden war in der Auseinandersetzung zunächst an ihre Grenzen gestoßen, die Identifizierung von Kirchengemeinde und Bürgergemeinde dagegen durch das Engagement der Emder Bürger vorangeschritten.

Kirchenrat und Gemeinde

Die Kirchenratsprotokolle spiegeln vor allem zwei Bereiche der Interaktion zwischen dem Leitungsgremium und seiner Gemeinde wider: Bemühungen des Kirchenrats um Menschen, die in Lehrfragen von der Theologie der Gemeinde abwichen, sowie Beschwerden der Gemeindeglieder über den Kirchenrat, seine Lehre und insbesondere seine Kirchenzucht. Im Fall der Lehrfragen lag die Initiative in der Regel beim Kirchenrat; er bemühte sich darum, die Menschen von seiner Lehre zu überzeugen. Beschwerden dagegen konnten direkt an den Kirchenrat herangetragen oder ihm durch Dritte mitgeteilt werden. Dann lud der Kirchenrat die unzufriedenen Gemeindeglieder vor.

Die Beschäftigung mit Abweichlern in Lehrfragen bildete einen wichtigen Bestandteil der Arbeit des Kirchenrats, sowohl qualitativ als auch quantitativ. Sie nahm einen großen Teil seiner Zeit in Anspruch. Ihre inhaltliche Bedeutung lag darin, dass sie den Kirchenratsmitgliedern immer wieder vor Augen führte, wie stark Abweichler, Dissidenten und

Indifferente, in Emden vertreten waren und dass ihre Ansprüche durch andere Gruppierungen als die Emder Kirche genährt und befriedigt werden konnten.[161] Die Auseinandersetzung mit Dissidenten jeder Couleur führte zu keiner Veränderung in der Kirchen- oder Kirchenzuchtkonzeption der Gemeinde, aber sie intensivierte die Bemühungen um Konsolidierung und stieß den Kirchenrat immer wieder auf die Frage, was eigentlich das Zentrum seiner Theologie sei. Dadurch wurde das theologische Fundament Gemeindegliedern wie Kirchenrat eingeprägt.

Lehrfragen beschäftigten den Kirchenrat in der gesamten zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, ohne dass es bemerkenswerte Veränderungen in Häufigkeit oder Intensität der Behandlung der Fragen gegeben hätte. An erster Stelle stand bei den Lehrfragen die Auseinandersetzung mit täuferischen Ansichten, gefolgt von Problemen mit Freidenkern. Katholische Renegaten und Streitigkeiten mit Lutheranern traten dagegen wesentlich seltener auf, letztere waren auch zeitlich begrenzt.

Wurde ein Gemeindeglied des Irrglaubens verdächtigt, so lud der Kirchenrat es zu einem Gespräch über Glaubensfragen ein oder schickte Abgesandte zu der Person, um in ihrem Haus über den Glauben zu diskutieren. Wenn sich die Vermutung auf Irrglauben bestätigte, wurde die Person vor den Kirchenrat geladen und musste sich einem Glaubensverhör unterziehen. Vor allem in den ersten Protokolljahrgängen sind einige solcher Glaubensverhöre ausführlich beschrieben. Am 26. Juli 1557, zehn Tage nach dem ersten Eintrag ins Protokollbuch, wurde eine Glaubensprüfung mit Severin Koperslager[162] protokolliert, der verdächtigt wurde, zur Täufergemeinschaft der Davidjoristen zu gehören.[163] Severin war zum Kirchenrat gekommen, entschuldigte sich

---

[161] Auf diesen Aspekt aufmerksam gemacht und Theologie und Leben der dissidentischen Gruppierungen untersucht zu haben, ist das Verdienst der Dissertation von Nicole Grochowina. Ihre Analyse der Beziehungen von Kirchenrat und Obrigkeit zu Indifferenten krankt allerdings an einer mangelnden Definition von Indifferenz, die dazu führt, dass alle theologischen Ansätze, die auf Verständigung mit anderen Konfessionen ausgerichtet sind, als indifferent bezeichnet werden. So gelten ihr auch Gellius Faber und Albert Hardenberg als Beispiele für Indifferenz (vgl. Grochowina, Indifferenz und Dissens, 218–222).

[162] Da nicht ausgeschlossen werden kann, dass es sich bei „Koperslager" um den Nachnamen Severins und nicht um seine Berufsbezeichnung handelt, übersetzt die vorliegende Arbeit solche Bezeichnungen nicht, sondern behandelt sie generell wie Familiennamen, es sei denn, der Name der Person ist bekannt. In der Fallbeschreibung wird die Person mit Vornamen angesprochen, da sie oft nur über diesen identifiziert werden kann.

[163] Vgl. KRP 26.7.1557.

für die falschen Ansichten, die er zuvor geäußert hatte, und bat um Vergebung. Er wollte für ein Glied der Gemeinde gehalten werden. Wenn er jedoch verdächtigt werde, Jorist zu sein, so zitiert ihn das Kirchenratsprotokoll, dann möge man ihm die Glaubensartikel vorlegen, um ihn zu prüfen. Die Prüfung ging vonstatten, indem ihm Glaubensaussagen vorgesprochen wurden, denen Severin zustimmen musste. Der Prediger Hermann Brass fragte ihn, „ofte he mit uns bekennt und gelovet […]", und nun folgte zunächst eine Kurzzusammenfassung des Glaubensbekenntnisses zu Trinität und Christologie. Die zweite Frage bezog sich auf die beiden Tafeln des Gesetzes, die gleichermaßen gehalten werden müssten. Gott müsse man innerlich und äußerlich Gehorsam leisten. Zuletzt wurde Severin gefragt, ob er bekenne, dass die Amtsträger der Gemeinde ihren Dienst rechtmäßig ausführten und die richtige Lehre lehrten. Severin antwortete mit ja, schränkte aber ein, er sei betrübt, dass die Amtsträger David Joris' Lehre widersprächen. Auf die Erwiderung des Kirchenrats, man habe Joris widersprochen, weil dessen Lehre den Geist des Teufels atme und Joris sich selbst zum Christus mache, bekannte Severin, was der Kirchenrat lehre, sei recht und er sei völlig dessen Meinung. Severin wurde ein halbes Jahr später noch einmal in den Protokollen erwähnt. Ihm wurde in seiner Armut mit Geld und Roggen beigestanden.

Glaubensprüfungen wurden vor allem mit Täufern beziehungsweise Täuferverdächtigen durchgeführt.[164] Sie liefen immer nach einem ähnlichen Schema ab, lediglich einige Fragen wurden auf den jeweiligen Fall zugeschnitten. Doch hatte der Kirchenrat nicht immer so viel Erfolg wie bei Severin Koperslager. Steven Mesmaker taucht zuerst im März 1559 in den Kirchenratsprotokollen auf, in einer Liste von Gemeindegliedern, die beschuldigt wurden, sich vom Abendmahl fernzuhalten.[165] Im Jahr 1560 begannen intensive Gespräche mit ihm, ihm wurde unterstellt, Mennonit zu sein. Ein Diakon brachte ein,[166] Steven habe

[164] Am selben Tag wie Severin Koperslager musste sich auch Tibe Guede wegen Glaubensfragen verteidigen. Sie hatte katholische Gottesdienste besucht, die die Mönche in Emden abhielten. Als sie die Frage bejahte, ob sie in Zukunft sicher zur reformierten Gemeinde stehen wolle, auch wenn diese unterdrückt werde, wurde sie wieder in die Gemeinde aufgenommen. Inhaltliche Glaubensfragen wurden ihr nicht gestellt (vgl. KRP 26.7.1557).

[165] Vgl. KRP 6.3.1559.

[166] Hier zeigt sich, dass die Diakone im Kirchenrat bei Kirchenzuchtentscheidungen mitarbeiteten.

gesagt, „dat unse gemene nicht de warheit heft.“[167] Zunächst scheint der Fall nicht offiziell weiterverfolgt worden zu sein. Fünf Jahre später hatte sich nicht viel an der Situation geändert: Steven verbreite, „dat de warheit by uns niet is, meenende darmede, dat wy uut de duivel synnen unde dat unsse lerers valsche propheten sinnen, dat de gerechticheit by hoer niet is.“[168] Wie mit Steven umzugehen sei, darüber war sich der Kirchenrat nicht einig. Man verschob eine Behandlung des Falls bis zur nächsten Zusammenkunft mit den Diakonen. Der Fall wurde auch diesmal nicht weiter protokolliert. Ein Jahr später wurde Steven verdächtigt, inzwischen zum Prediger bei den Täufern aufgestiegen zu sein. Endlich kam es zum Lehrgespräch.[169] Ein Pastor und ein Ältester wurden zu ihm geschickt, um zunächst festzustellen, ob es möglich scheine, ihn zu bekehren. Falls nicht, solle er gefragt werden, ob er wirklich täuferischer Prediger sei. Auch wolle man sich dann umhören, welche Rolle er bei den Täufern spiele. Danach werde entschieden, wie weiter mit ihm zu verfahren sei. Ein halbes Jahr später, am 26. Dezember 1566, entschied der Kirchenrat, Steven vorzuladen. Doch er erschien nicht.[170] Am 8. Januar 1567, nachdem Steven die Vorladung des Kirchenrats schon zweimal ignoriert hatte, wurden zwei Pfarrer zu ihm geschickt, um mit ihm über die Lehre zu sprechen. Mitte Februar teilten sie mit, Steven habe sich bei ihrem Hausbesuch verleugnen lassen. Schließlich muss aber zumindest Arnoldus Veltmann doch mit ihm gesprochen haben, denn er berichtete von Lästerung und Blasphemie.[171] Vier Wochen später wurde von einem Gespräch zwischen Steven und Cornelius Colthuin berichtet, zu dem Steven sich unter der Voraussetzung bereit erklärt hatte, dass es unter vier Augen stattfand. Steven versuchte, Colthuin zu bekehren, auch bete er für die Bekehrung der gesamten Gemeinde. Er warf dem Kirchenrat vor, ihn aus der Stadt vertreiben zu wollen, sobald die Obrigkeit ihm nicht mehr günstig gesonnen sei. Der Kirchenrat beschloss, Steven noch einmal vorzuladen und ihn, sollte er nicht kommen, zu exkommunizieren und ihm die finanzielle Unterstützung zu entziehen. Zwei Wochen später wurde der Beschluss erneuert. Zwei Älteste wurden abgeordnet, um ihn

[167] KRP 12.8.1560.
[168] KRP 14.5.1565.
[169] Vgl. KRP 27.5.1566, 7.6.1566.
[170] Vgl. KRP 1.1.1567.
[171] Vgl. KRP 19.2.1567.

zu übermitteln.[172] In der folgenden Kirchenratssitzung wurde Stevens Antwort vorgetragen: Er sei an einer Versöhnung mit der Gemeinde nicht interessiert. Somit wurde seine Exkommunikation beschlossen.[173] Acht Jahre hatten sich die Verhandlungen hingezogen, doch dass der Kirchenrat mit seinen Bemühungen nicht erfolgreich war, scheint als so außergewöhnlich empfunden worden zu sein, dass Steven Mesmaker noch fünf Jahre nach seiner Exkommunikation als Beispiel für einen Täuferausschluss zitiert wurde.[174]

Gemeindeglieder versuchten mit Beschwerden (nicht mit Anträgen)[175] Einfluss auf den Kirchenrat auszuüben, in Lehrfragen wie bei den Zeremonien und in der Kirchenzucht. Wenn Gemeindeglieder mit Lehrfragen an den Kirchenrat herantraten, so handelte es sich fast ausschließlich um Fragen der Kindertaufe oder der Christologie. Der Täufereinfluss ist hier deutlich zu erkennen. Was folgte, waren Lehrgespräche, wie sie oben beschrieben sind, in denen der Kirchenrat die Personen von seiner Ansicht überzeugen wollte.

Beschwerden über die Religionsausübung der Gemeinde sind nur selten verzeichnet. Einige wurden von Londoner Flüchtlingen eingebracht. Wenn die Flüchtlinge aus London die bedeutende Rolle spielten, die ihnen die Literatur zuweist, sollte diese sich auch in den Beschwerdeprotokollen spiegeln. Die Flüchtlinge verglichen die Emder Praxis mit der Londoner und befanden sie für schlechter. Wenige gingen so weit, der Gemeinde ihre Rechtgläubigkeit abzusprechen, weil sie nicht den Londoner Zeremonien folgte. Der prominenteste Fall dieser Art ist der von Peter van Uphaer. Dieser Londoner Glaubensflüchtling hatte sich nicht in die Gemeinde aufnehmen lassen, da er mit ihrer Lehre und ihren Zeremonien nicht einverstanden war. Als er um Unterstützung durch die Diakonie bat, wurde er gefragt, warum er nicht zur Gemeinde komme und sein Kind nicht habe taufen lassen. Er antwortete:

a) Voernemlick, dat men de kinder, de buten der gemeente syn, doepen in der gemente, welck he holt, dat geen gebruck in der apostolischen kercken gewest ys.

---

[172] Vgl. KRP 12./26.3.1567.
[173] Vgl. KRP 31.3.1567.
[174] Vgl. KRP 16.6.1572.
[175] Gemeindeglieder in der Französischen Fremdengemeinde London wählten den Weg über Anträge.

b) Tom anderen darumme, dat men in Engelandt geleert heft, dat men sitten sal in den nachtmael, und nu nicht doet und ßo holt, als ofte dat nu nicht noedich were.
c) Tom derden, um dat de predicanten ßo dringhen up dat nachtmael tho holden, und darto eyn yederen ßo drungen.
d) Tom veerden, dat he ock nicht wol seen mach, dat de christen hoer in eren klederen der werlt gelickformich maken mit golt ummethohangen und tho beborden, wowol dat he de predicanten darin enschuldigede, dat hen dat neet behagede.[176]

Hier scheinen aus London kommende Motive mit täuferischen vermischt zu sein, ja auf den ersten Blick scheint der täuferische Einfluss insbesondere im ersten und dritten Punkt groß zu sein. Peter van Uphaer dagegen bezog sich in seiner Argumentation einzig auf London, wie auch in dem Interview vor dem Kirchenrat einen Monat später deutlich wurde. Dort sagte er, er wolle die Emder Gemeinde als die wahre Gemeinde Gottes bekennen und mit ihr Gemeinschaft halten, „wen alle dinck geholden werde als in Engelandt."[177] Und in der Tat vertrat der Glaubensflüchtling hier eine – wenn auch undifferenzierte – Auslegung der Londoner Kirchenordnung. Nicht die Kindertaufe war ihm ein Anstoß, sondern dass auch Kinder von Menschen getauft wurden, die nicht zum innersten Kern der Gemeinde gehörten. In der autonomen Londoner Gemeinde war die Gemeindegliedschaft der Eltern Voraussetzung für die Taufe der Kinder, und Gemeindegliedschaft bedeutete selbstverständlich Teilnahme an Gottesdiensten und auch am Abendmahl. Die Emder Gemeinde als Stadtgemeinde war von Anfang an weiter definiert als die Londoner. Die enge Konzeption Londons ist in Emden nie eingeführt worden, und Peter van Uphaer stellte hier zu Recht Unterschiede fest.

Die Frage des Sitzens im Abendmahl führt eindeutig nach London. A Lasco beschreibt in seiner Kirchenordnung das Sitzen als die schriftgemäße Form des Abendmahlsempfangs. Dass er gleichzeitig sagt, dass auch das Stehen beim Abendmahl richtig sein kann, wenn die äußere Situation der Gemeinde nichts anderes zulässt, ist den Gemeindegliedern sicher nicht vermittelt worden.

Die Frage der Abendmahlsteilnahme ist besonders erhellend. Es scheint, dass Peter van Uphaer hier Unterschiede zwischen London

[176] KRP 2.5.1558.
[177] KPR 13.6.1558.

und Emden erkannt hat, die in den Kirchenratsprotokollen der beiden Gemeinden nur in unterschiedlichen Nuancierungen und Betonungen greifbar werden. In London feierte die *communio corporis Christi* das Abendmahl. Immer achtete man darauf, dass die Gemeindeglieder miteinander versöhnt waren, damit sie am Abendmahl teilnehmen konnten. Wer sich aus welchem Grund auch immer vor dem Abendmahl nicht versöhnt hatte, nahm nicht teil. Auch in Emden sollte die Gemeinde als Gemeinschaft leben und Streit möglichst bald versöhnt werden. Auch hier sollten eigentlich keine Unversöhnten am Abendmahl teilnehmen. Dennoch gebot der Kirchenrat manchen Zweifelnden, am Abendmahl teilzunehmen, auch wenn sie mit bestimmten Praktiken der Gemeinde nicht einverstanden waren – sich also in Auseinandersetzung mit der Gemeinde befanden – oder andere Hindernisse sahen.[178] Die gemeinsame Feier wurde in Emden über die Einheit in der Feier gestellt. Hier zeigen sich die subtilen theologischen Unterschiede in der Gemeindekonzeption Londons und Emdens schon in den frühen Jahren der Protokolle.

Der Luxus mancher Gemeindeglieder (und auch Ältester) war in Emden in jenen Jahren vielen ein Anstoß. Vergeblich bemühte sich der Kirchenrat, die reichen Kaufleute davon abzuhalten, modische Mäntel zu tragen und damit ihren Reichtum sichtbar zu machen.[179] Auf ein armes ehemaliges Gemeindeglied der Londoner Gemeinde – zu der auch reiche Handwerker und Kaufleute gehörten, in der die Zurschaustellung von Luxus hingegen keine so große Rolle gespielt zu haben scheint – mag dies besonders provokant gewirkt haben.

Es wird deutlich, dass alle Beschwerdepunkte Peter von Uphaers auf sein Erleben der Gemeinde in London zurückgeführt werden können, auch wenn die Nähe zu täuferischen Ansichten unverkennbar ist. Dies zeigt, dass es schwierig sein kann zu entscheiden, ob eine Beschwerde von Londoner oder täuferischem Hintergrund her eingebracht wird. Wenn die Menschen einige Jahre in Emden in der Nähe der Täufer gelebt hatten, vermischten sich die Motive noch stärker. Londoner Einfluss war naturgemäß nur in den ersten Jahren nach der Ankunft

[178] Vgl. z.B. KRP 9.8.1557, 7./10.4.1559, 26.2.1560. In späteren Jahren wurden Menschen auch ermahnt, trotz Streits oder anderer Probleme am Abendmahl teilzunehmen (vgl. z.B. KRP 29.2.1580).

[179] Vgl. z.B. KRP 8.4.1560.

der Gemeinde stark vertreten. Eine genaue Analyse lässt wie im Fall Peter von Uphaers die Herkunft der Monenda jedoch erkennen.

Schwieriger wird es bei Beschwerden über mangelnde Kirchenzucht zu entscheiden, ob die Londoner oder die täuferische Praxis im Hintergrund steht. London wird nirgends explizit als Vergleichspunkt genannt. Auch sind die Personen, die sich beschweren, nicht als ehemalige Londoner Gemeindeglieder bekannt. Aus ihren Namen lassen sich keine Rückschlüsse ziehen. In vielen Fällen ist klar, dass nicht London, sondern das Beispiel der Täufer die Beschwerde motiviert. Teils verweisen sie ausdrücklich auf die Täufer, teils macht die Argumentation die Herkunft der Beschwerde deutlich.

So beklagte sich Here Slemender im Februar 1560, dass die Gemeinde den breiten anstelle des schmalen Wegs gehe und Gierige und Hoffärtige zum Abendmahl zulasse, und bat gleichzeitig um eine Erklärung, warum die Gemeinde die Kinder gottloser Eltern taufe.[180] Die Diskussion um den breiten und den schmalen Weg beschäftigte die Emder Gemeinde seit 1558. Sie war von den Täufern um Dirk Philips ausgegangen.[181] Schon dies deutet auf einen täuferischen Hintergrund, auch wenn London nicht ganz auszuschließen ist. Zusammengenommen mit der Beschwerde über die Unreinheit der Abendmahlsgemeinde und der Frage nach der Taufe weist die Klage deutlich auf Täufereinfluss hin. Die einzelnen Beschwerdepunkte, vor allem der erste und der letzte, ließen sich auch durch Londoner Erfahrungen erklären, aber die Zusammenstellung der drei Punkte sowie die Betonung von Gier und Hoffahrt an zweiter Stelle lassen Londoner Einfluss fast ausschließen. Gier und Hoffahrt waren keine Londoner Themen.

Jorys Myrbeecks Klage über die Gemeinde dagegen könnte durchaus von Londoner Erfahrungen motiviert sein. Er erklärte im März 1564, er sei aus folgenden Gründen vom Gottesdienst ferngeblieben:

a) thom ersten de aflegginge des prophecys,
b) thom andern de onordentlycke beropinge der olderlingen und diaconen,
c) thom drudden, dat etlyke sick tho hoop hebben laten geven van de papen ongestraffet,
d) thom veerden, dat men de gebanneden hebben geherberget,
e) thom vÿfden, om dat de examinacii gans ÿs wechgenomen,

[180] Vgl. KRP 26.2.1560. – Slemender bezog sich auf Mt 7,13f.
[181] Vgl. Schilling, KRP, 107 FN 6.

f) thom sesten, dat etlÿcken oer kinder laten doepen in de papisterye,
g) thom soevenden, dat men de Millionisten[182] nicht beiegenen.[183]

Prophetie, Berufung der Amtsträger, Umgang mit der Kirchenzucht, Aufnahmeexamen, all dies waren für London wichtige Themen, und nach der Wiedererrichtung der Gemeinde 1560 war auch der Abfall zum Katholizismus ein integrativer Bestandteil der Kirchenzucht geworden. In London musste öffentlich büßen, wer an der katholischen Messe teilgenommen hatte.[184] Doch nicht nur diese Positivliste weist Jorys Myrbeeck als möglicherweise durch London inspiriert aus, sondern auch das, was fehlt: die Frage nach der Kindertaufe. Zwar kommt die Taufe auch bei ihm vor, aber sie steht neben der Eheschließung als weitere durch katholische Priester vorgenommene Handlung. Nicht das Alter der Täuflinge ist entscheidend, sondern die Konfession der die Taufe vollziehenden Amtsperson.

Auch vorher schon war Jorys Myrbeeck als engagiertes Gemeindeglied hervorgetreten.[185] Er scheint sehr an der Gemeinde interessiert gewesen zu sein. Allerdings wandte er die Regeln des Gemeindelebens nicht immer auf sich selbst an: Lange lebte er mit dem Kirchenrat im Streit, hauptsächlich weil er nicht am Abendmahl teilgenommen hatte und dafür keine Buße tun wollte. Auch zu Entgleisungen wie Trinkgelagen in seinem Haus kam es. Wieweit er mit einer Frau namens Aleyt Unzucht begangen hatte, lässt sich nicht mehr genau feststellen.[186]

Bei Jorys Myrbeecks Beschwerden lässt sich, da die Kindertaufe nicht erwähnt wird, ein täuferischer Hintergrund so gut wie ausschließen. Er konnte alle seine Forderungen in London kennen gelernt haben, aber auch in Emden selbst. Erfahrungen aus beiden Gemeinden können die Klagen motiviert haben. Da London nicht explizit erwähnt wird, deutet nur die Zusammenstellung, die alle wichtigen Punkte der Londoner Kirchenordnung auflistet, auf diesen Hintergrund hin.

Näher als bei Jorys Myrbeeck kommen wir bei einer Analyse der Beschwerdemotivation in keinem Fall an London heran. Explizite

---

[182] Myrbeek spielt hier auf schwärmerische Täufer an, die das Tausendjährige Reich erwarteten.

[183] KPR 13.3.1564.

[184] S.u. die Darstellung vom Ablauf der Kirchenzucht in der Französischen Fremdengemeinde London.

[185] Vgl. KRP 24.4.1559, 31.7.1559.

[186] Vgl. KRP 17.7.1564, 7.8.1564, 27.11.1564, 4.12.1564, 2.4.1565. Zum Ehebruch vgl. KRP 10./18.12.1559, 6.5.1560. Die Identifizierung des Ehebrechers Joris (de Voß) mit Jorys Myrbeeck scheint jedoch nicht gesichert.

Verweise auf die Londoner Erfahrungen gibt es bis auf den einen Eintrag zu Peter van Uphaer in den Protokollen nicht. Einzig aus den Interessen von Antragstellern und Beschwerdeführern kann manchmal – selten – auf einen Londoner Hintergrund geschlossen werden. Da aber auch die Praxis der Kirchenzucht zwischen beiden Gemeinden stark differierte, scheint der Einfluss der Londoner Flüchtlinge wesentlich geringer gewesen zu sein, als bisher in der Literatur vermutet.

Beschwerden von Gemeindegliedern über die Kirchenzucht sind in der gesamten zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts protokolliert. Doch gab es im Laufe der 1560er und 1570er Jahre eine bedeutsame Entwicklung: Wurden Beschwerden zunächst an den Kirchenrat herangetragen, so beschwerte man sich in den späteren Jahren bei der Obrigkeit. Den Gemeindegliedern war bewusst geworden, wie prekär die Stellung des Kirchenrats zwischen Stadtrat, Graf und Gemeinde war, und einige von ihnen suchten dies nach Kräften auszunutzen. Die Autorität des Kirchenrats schien in dem Spannungsfeld zwischen den verschiedenen Einflussnehmern gefährdet.

In den ersten Jahren findet sich in den Protokollen eine Reihe Einträge, bei denen Gemeindeglieder die Kirchenzuchtpraxis des Kirchenrats anklagten. Am 16. August 1557, zwei Wochen nach Protokollbeginn, wurde Johan de Roy wegen übler Nachrede gegen den Kirchenrat ermahnt. Er hatte verbreitet, der Kirchenrat habe ihn nicht ordentlich ermahnt.[187] Auf Nachfrage erklärt Johan, er habe sich geärgert. Der Fall wurde anscheinend nicht weiter verfolgt. Im Dezember desselben Jahres klagte ein Mann namens Jurgen den Kirchenrat brieflich an, weil der ihn in einem Wirtschaftsstreit ermahnt hatte. Der Kirchenrat beschloss, dass eine Antwort keinen Sinn habe, da Jurgen erwiesenermaßen unverbesserlich sei. Er ging nicht weiter auf die Anklage ein.

Diese beiden Fälle machen deutlich, dass sich der Kirchenrat schon im ersten Jahr durch Beschwerden von Gemeindegliedern nicht leicht beeindrucken ließ. In der Regel hörte er die Beschwerden an. Wenn sie auf die Lehre zielten, wurden Glaubensgespräche begonnen, wenn sie auf die Praxis zielten, verlief die Sache im Sande. Ein Nachgeben des Kirchenrats wegen Beschwerden ist nicht verzeichnet.

[187] Vgl. KRP 16.8.1557. Der Streitpunkt war Johan de Roys Sohn. Was dieser getan hatte oder was ihm getan worden war, bleibt im Dunkeln.

Wohl aber gibt es einzelne Einträge, in denen den Gemeindegliedern die Kirchenzuchtpraxis erklärt wurde[188] oder in denen sie bestätigten, dass sie mit der Ausübung der Kirchenzucht durch den Kirchenrat zufrieden waren.[189] Dies zeigt, dass der Kirchenrat zumindest teilweise auch argumentativ auf die Beschwerden einging. Der Großteil der Klagen aber scheint in keiner Weise aufgenommen worden zu sein. Dies lässt zweifeln, wieweit der Kirchenrat daran interessiert war, seine Gemeindeglieder in die Kirchenzucht einzubinden und ihnen seine Motive und seine Theologie zu vermitteln. Sicher gab es auch die großen öffentlichen Abkündigungen zur Kirchenzucht, aber selbst die scheinen in Emden seltener gehalten worden zu sein als zum Beispiel in der Niederländischen Fremdengemeinde London.

Diesem latenten Desinteresse an den Gemeindegliedern entsprach die Unbeeindruckbarkeit bei Klagen aus der Gemeinde. Wenn allerdings die Klagen mit dem Verweis auf Außenwirkung und Öffentlichkeit gewürzt waren, wurden sie vom Kirchenrat aufgenommen. Am 13. Dezember 1557 gaben mehrere Gemeindeglieder an, nicht am Abendmahl teilgenommen zu haben, weil Thomas Schutemaker, bei dessen Hochzeit es zu „Unordnung" gekommen war und der nicht dafür Buße getan hatte, zum Abendmahlstisch gegangen war.[190] Der Kirchenrat leitete Ermittlungen ein. Neun Tage später wurde das ganze Ausmaß des Problems deutlich: Mehrere Zeugen berichteten, dass Außenstehende sagten: „Seet, dat sint, de tom nachtmael gaen!" Der Ruf der Gemeinde war gefährdet. Der Kirchenrat dankte den Zeugen und ermahnte sie zugleich.[191] Thomas Schutemaker wurde streng ermahnt – worauf er sich prompt über die Kirchenzuchtpraxis der Gemeinde beschwerte: „dat de broders en hemelick solden vermanet hebben und nicht also apentlick."[192] Der Kirchenrat ging auf diese Beschwerde nicht ein. Er bestand darauf, dass Thomas sich bei allen Beteiligten persönlich entschuldigte. Eine öffentliche Buße wurde ihm erspart.

18 Monate später geriet Antonius Asch, einer der einflussreichsten Ältesten und der Mann, der die Londoner Gemeinde wieder aufbauen sollte, in die öffentliche Kritik. Er war beim Trunk und beim Umgang

---

[188] Vgl. z.B. KRP 8.7.1558.

[189] Vgl. KRP 30.7.1565: „Sipke heft ingebracht van Wabbe Kuper, de um Cornelis Kroepels willen seer bedroevet is gewest, de nhu, beter underrichtet, mit de gemene woll thovreden is."

[190] Vgl. KRP 13.12.1557.

[191] Vgl. KRP 22.12.1557.

[192] KRP 1.1.1558.

mit Mönchen beobachtet worden, sodass Emder, die keine Gemeindeglieder waren, Gelegenheit zum Lästern hatten: „Seet, dat sindt van de, de tom nachtmael gaen".[193] Wie mit ihm verfahren werden sollte, erfahren wir nicht. Das Protokoll bricht nach „Hyrup de broderen beratfraget(!) und besloten" ab. Ein halbes Jahr später beschloss der Kirchenrat, Antonius Asch müsse öffentlich beim Abendmahlsgottesdienst Buße tun.[194]

Dass Gemeindeglieder sich mit dem Verweis auf andere Übeltäter um Buße und Bekenntnis drücken wollten,[195] ist auch aus anderen Gemeinden bekannt.[196] Eine Emder Besonderheit dagegen ist der häufige Verweis auf Unreine, die am Abendmahl teilnähmen.[197] Hier zeigt sich die Nähe der Täufer. Ein weiterer Sonderfall unter den von Johannes a Lasco beeinflussten Gemeinden war der Druck, den Gemeindeglieder in Emden über die Obrigkeit auf den Kirchenrat ausüben konnten. Der Kirchenrat selbst versuchte verstärkt, die Obrigkeit in seine Bemühungen um Zucht und Ordnung einzubinden. So wurde neben den oben dargestellten Bemühungen um Mandate manchen Renitenten im Kirchenrat damit gedroht, ihren Fall an die Obrigkeit zu melden. Dies betraf vor allem Gemeindeglieder, deren Vergehen auch von der Obrigkeit als solches geahndet wurde und deren Verhalten die Gemeinde wie die Stadt gleichermaßen zu bedrohen schien. Im Januar 1567 drohte der Kirchenrat dem oben erwähnten Steven Mesmaker, der wiedertäuferischer Lehren angeklagt war, die Stadtobrigkeiten zu involvieren, wenn Steven sich weiterhin weigerte, vor dem Kirchenrat zu erscheinen.[198] Eine Zusammenarbeit zwischen Kirchen- und Stadtrat bestand also mindestens ab der zweiten Hälfte der 1560er Jahre, auch wenn die Verbindungen noch wesentlich stärker werden sollten.

1574 begannen Gemeindeglieder, sich bei der Obrigkeit über die Kirchenzucht der Gemeinde zu beschweren. Ein erster Eintrag zu einer solchen Beschwerde findet sich im Februar des Jahres im Zuge der Auseinandersetzungen innerhalb der französischen Gemeinde

---

[193] KRP 23.8.1559.
[194] Vgl. KRP 6.12.1559.
[195] Vgl. z.B. KRP 29.5.1559, 2.12.1566.
[196] S.u. die Ausführungen zu öffentlicher Buße, Exkommunikation und Wiederaufnahme in der Französischen Fremdengemeinde London.
[197] Vgl. z.B. KRP 8.7.1558, 6.3.1559, 22.5.1559, 31.7.1559. Auch in späteren Jahren war dies noch ein Anlass zur Beschwerde (vgl. KRP 30.3.1579, 27.5.1583).
[198] Vgl. KRP 8.1.1567.

Emdens. Petrus Hypofragmus, der in Opposition zum französischen Pastor Polyander stand und sich auch vom deutschen Kirchenrat alleingelassen und ungerecht behandelt fühlte, gab an, er wolle an die Obrigkeit appellieren, um zu seinem Recht zu kommen.[199]

Doch nicht nur in diesem Streitfall, in den die gesamte französische Gemeinde und auch ein Großteil der deutschen involviert waren, wurde an die Obrigkeit appelliert. Auch einfache Gemeindeglieder gingen bis zum Grafen, um ihre Meinung gegen den Kirchenrat durchzusetzen. Aus dem Jahre 1574 sind aus den Protokollen zwei solcher Fälle bekannt, das Archivmaterial der Großen Kirche lässt auf weitere schließen.[200] Am Fall von Cornelis Clasen lässt sich die Entwicklung besonders deutlich darstellen. Dieser blinde Mann war wegen Belästigung einer Frau und folgender Renitenz exkommuniziert worden. Mehrmals erschien er vor dem Kirchenrat und bestand darauf, seine Exkommunikation schriftlich bescheinigt zu bekommen. Der Kirchenrat lehnte dies mit der Begründung ab, schriftliche Zeugnisse über einen Bann seien weder in der Kirchenordnung vorgesehen noch traditionelle Praxis der Gemeinde.[201] Daraufhin erschien Cornelis im August 1574 in Begleitung zweier Männer beim Kirchenrat und gab an, vom Stadtrat geschickt worden zu sein. Er solle sich mit dem Kirchenrat versöhnen; die beiden Männer seien seine Zeugen. Der Kirchenrat kam im Streitgespräch mit ihm zu der Überzeugung, Cornelis sei in Wahrheit nur erschienen, um die schriftliche Bescheinigung seiner Exkommunikation zu bekommen. Zu diesem Zweck habe er den Stadtrat wie die beiden Männer missbraucht. Die Zeugen erklärten, sie seien betrogen worden und verließen die Kirchenratssitzung. Cornelis hatte seinen Fall für den Moment verloren.[202]

Dass er ihn dennoch nicht verloren gab, zeigte sich im Verlauf des Jahres: Im November wurde der Kirchenrat vor den Stadtrat zitiert und musste sich wegen seines Umgangs mit Cornelis verteidigen. Dies gelang dem Kirchenrat auch, und sein Vorgehen wurde vom Stadtrat

---

[199] Vgl. KRP 8.2.1574.

[200] In den Protokollen stechen die Fälle von Cornelis Clasen und Dirck Bitter hervor. Im Archiv finden sich Befehle des Grafen zu Heiratsangelegenheiten, die auf weitere Klagen von Gemeindegliedern hindeuten. Vgl. ArchGK, Nellner 320B, Nr. 18, 15.2.1576: Graf Edzard II. zur Copulation von Johann Drewes; Nellner 320C Nr. 2, 5, 7.2.1576(?): Graf Edzard von der Copulation Johann Lenardts und Aaalken(!) Finidts an die Pastoren und Kirchendiener.

[201] Vgl. KRP 22.2.1574.

[202] Vgl. KRP 9.8.1574.

gutgeheißen. Im Dezember, nach seiner Entlassung aus dem Gefängnis, wurde Cornelis vom Stadtrat zum Kirchenrat geschickt. Diesmal sollte er sich wirklich versöhnen. In den nächsten zwei Jahren wurden mehrere Gespräche zwischen Cornelis und dem Kirchenrat aufgezeichnet, und jedes Mal bestand Cornelis darauf, nicht rechtmäßig gebannt zu sein. Im Februar 1577 erhielt der Konflikt eine neue Qualität: Cornelis hatte an den Grafen appelliert, und dieser ordnete an, der Kirchenrat habe die Exkommunikation zurückzunehmen.[203] Der Kirchenrat, der inzwischen zu einem großen Teil neu besetzt war,[204] berief sich darauf, dass der Stadtrat die Entscheidung bestätigt hatte, und entschied, sich mit dem Stadtrat zu besprechen. Im Herbst erhielt der Kirchenrat einen Brief des Grafen bezüglich Cornelis,[205] doch in einem persönlichen Gespräch gelang es Alting, den Grafen von der Rechtmäßigkeit der Entscheidung zu überzeugen.[206] Cornelis hatte alle Stationen der Obrigkeit durchlaufen. Zunächst scheinen die weltlichen Autoritäten immer geglaubt zu haben, dass ihm Unrecht getan worden war, doch schließlich konnte der Kirchenrat sie jeweils von der Rechtmäßigkeit seiner Handlungen überzeugen. Die Überzeugungskraft des Kirchenrats ist hier ebenso hervorzuheben wie das offensichtliche Misstrauen, das ihm von den weltlichen Obrigkeiten entgegengebracht wurde.

Cornelis aber gab sich nicht geschlagen. Nachdem sich alle Autoritäten auf die Seite seiner Gegner gestellt hatten, wandte er sich an seine Geschwister in der Gemeinde: Im Juni 1578 nahm er Kontakt zu der beteiligten Frau auf und ließ sie wissen, er sei versöhnungsbereit, sofern sie ebenfalls ihre Schuld eingestehe. Der Kirchenrat, dem dies zu Ohren kam, stellte sich hinter die Frau.[207]

Es wird deutlich, wie verwundbar der Kirchenrat im Spannungsfeld zwischen Stadtrat, Graf und Gemeinde hätte sein können. Aber es wird auch deutlich, wie gut er die Situation auszunutzen verstand, sodass er am Ende gestärkt aus solchen Auseinandersetzungen hervorging. Die ekklesiologische Konzeption, die weltliche Obrigkeit als unmittelbar verantwortlich für die Geschicke der Stadt wie der Kirche

---

[203] Vgl. KRP 11.2.1577.

[204] Alle Pfarrstellen waren aufgrund der Pest neu besetzt. Hier zeigt sich, wie bruchlos der neue Kirchenrat an alten Fällen weiterarbeitete.

[205] Vgl. KRP 28.10.1577.

[206] Vgl. KRP 30.12.1577.

[207] Vgl. KRP 4.6.1578. Dies ist der letzte Eintrag zum Fall Cornelis Clasen.

anzusehen, mag den Erfolg des Kirchenrats besiegelt haben. Die aus London gekommenen Flüchtlinge, die eine andere Ekklesiologie kennen gelernt hatten, nahmen anscheinend nur geringen Einfluss auf die Emder Konzeption von Kirche wie auf ihre Praxis im Umgang mit den Autoritäten.

Die Ämter in der Gemeinde

Wahl der Amtsträger

In Emden muss zwischen der Predigerwahl und der Wahl der übrigen Amtsträger unterschieden werden. Prediger wurden von der Obrigkeit unter Beteiligung des Kirchenrats bestellt, Älteste und Diakone von der Gemeinde gewählt oder durch die Amtsträger kooptiert. Die Obrigkeit hatte bei der Ältesten- und Diakonenwahl kein Mitspracherecht. Der Einfluss der Londoner Kirchenordnung auf die Predigerbestellung kann als marginal angesehen werden. Einzig bei der Einführung der Prediger und den Ordinationsfragen zeigen sich deutliche Abhängigkeiten. Interessant ist allerdings, dass in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts die Gemeinde immer mehr Einfluss auf die Predigerwahl bekam und die Emder Bestellungs- beziehungsweise Wahlart der der *Forma ac ratio* damit immer ähnlicher wurde.[208]

Laut Emmius waren schon bei a Lascos Berufung die Gräfin, der Emder Bürgermeister und die Gemeinde beteiligt.[209] Während a Lasco als Superintendent in Emden tätig war, wurden keine weiteren Pfarrer neu eingestellt, sodass eine Regelung des Berufungsverfahrens unnötig war. Vermutlich hat a Lasco daher in Emden auch keine Vorgaben zur Predigerberufung gemacht; die Zusammenarbeit der drei Parteien Grafenhaus, Stadt und Gemeinde wurde in den nächsten Jahrzehnten fortgesetzt. Dass der große Einfluss, den Gräfin und Grafen auf die Predigerbestellung hatten, in der Gemeinde zunächst nicht problema-

---

[208] Eine differenzierte Beschreibung dieser Entwicklung findet sich bei: WEERDA, Kirchenrat, 165–235. Weerda stellt die Entwicklung allerdings als teleologisch auf die reformierte Gemeindewahl hinlaufend dar und wird damit den eher erratischen Veränderungen in Emden nicht ganz gerecht.

[209] A Lasco war die Beteiligung der Gemeinde an der Pfarrbestellung sehr wichtig. Dies wurde in Emden bei seinem Abschied 1549 deutlich, als nicht nur die Gräfin, sondern auch die Gemeinde ihn aus seinem Amt entließ. Zum Ablauf der Abschiedsfeier vgl. JÜRGENS, A Lasco in Ostfriesland, 342f.

tisiert wurde, mag dem guten Verhältnis der Gräfin zu der Gemeinde ebenso geschuldet sein wie der finanziellen Abhängigkeit der Gemeinde von der Obrigkeit. Weerda vermutet, dass die Beteiligung der Gräfin an der Bestellung auch später als Fürsorge und nicht als Einmischung wahrgenommen wurde, da die Gräfin als Gemeindeglied galt.[210]

Welche Partei wie starken Einfluss auf die Predigerbestellung nahm, kann erst für die Zeit nach Beginn der Protokollführung ermittelt werden. Grob zusammengefasst lief eine Predigerbestellung so ab, dass der Kirchenrat mit verschiedenen Kandidaten Verhandlungen aufnahm und die Prediger dann zu Probepredigten nach Emden einlud. Während der Verhandlungen wurde der Stadtrat in die Gespräche einbezogen. Gräfin oder Graf wurden – oft über den Stadtrat vermittelt – um Einwilligung gebeten; man bemühte sich darum, den Prediger von seiner früheren Gemeinde zu lösen, und wenn die Verhandlungen abgeschlossen waren, erhielt die Gemeinde die Möglichkeit zum Einspruch. Das letzte Wort über die Bestellung hatte der Geldgeber, die Obrigkeit. In Emden selbst ist nie ein Prediger eingestellt worden, den die Gemeinde ablehnte, doch aus den umliegenden Ortschaften sind solche Fälle aus der Zeit der konfessionellen Auseinandersetzungen in Ostfriesland bekannt.[211]

Zu Regierungszeiten Gräfin Annas fungierte der Kirchenrat als Wahlgremium; die Berufung wurde durch die Gräfin lediglich bestätigt. Ganz deutlich wird dies bei der Abkündigung zur Berufung Cornelius Colthuins im Jahr 1559.[212] Colthuin war der erste Prediger, dessen Bestellung protokolliert wurde. Die Gemeinde erhielt die Möglichkeit zum Einspruch und wurde ausdrücklich aufgefordert, den neuen Prediger zu prüfen und sich umzuhören. Schließlich wurde der Prediger unter Handauflegung eingeführt.[213] Wiewohl die Gemeinde von Stadtrat (er wird in den Abkündigungen völlig ausgelassen) und Gräfin finanziell abhängig war, stellte der Kirchenrat Berufung und Einführung als genuine Gemeindeangelegenheiten dar. Die Prediger gehörten in die Gemeinde und wurden als Teil der Gemeinde angesehen. Auch wenn die Rechtmäßigkeit der Bestellung durch das Grafenhaus zunächst nicht angezweifelt wurde, so präsentierte der Kirchenrat doch die Gemeinde

[210] Vgl. Weerda, Kirchenrat, 190.
[211] Vgl. Smid, Kirchengeschichte, 239–241.
[212] Vgl. KRP 8.5.1559.
[213] Vgl. KRP 3.7.1559.

als das entscheidende Wahlgremium. Sie wurde so weit möglich in die Wahl eingebunden, ohne die offiziellen Regeln zu verändern.

Trotz dieser Beobachtungen muss festgehalten werden, dass die Predigerbestellung in Emden von einer Gemeindewahl weit entfernt war. Weder hatte die Gemeinde die Möglichkeit, Vorschläge einzureichen, noch hatte sie gar das allgemeine Wahlrecht. Und juristisch betrachtet war auch die Macht des Kirchenrats beschränkt. Die Problematik der Predigerbestellung lag also auf zweifacher Ebene: einmal juristisch bei der Frage, wer die oberste Gewalt über die Predigerbestellung innehatte, und zum anderen theologisch in der Art der Gemeindebeteiligung. Beides schien nicht eindeutig geklärt, und über beides kam es in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts zu Auseinandersetzungen und Neuerungsversuchen.

Die Beteiligung der Obrigkeit an der Pfarrbestellung in Emden hatte den praktischen Hintergrund, dass die Obrigkeit für das Gehalt der Pfarrer aufkam. Doch können auch theologische Gründe dafür gefunden werden, dass der Kirchenrat sich nicht gegen die Bevormundung auflehnte: Wie schon angedeutet, wurde die Obrigkeit vor allem in den frühen Jahren als Teil der Gemeinde empfunden. Dies gilt, obwohl selbst Gräfin Anna nie in dem Sinne Gemeindeglied war, dass sie der Kirchenzucht der Gemeinde unterstanden hätte.[214] Ein noch wichtigerer Faktor war die Ansicht, die christliche Obrigkeit sei für das Wohlergehen der Kirche und somit auch für die Bestellung der Prediger zuständig. Daher wurde die Gemeinde der Gräfin als christlicher Obrigkeit anvertraut. Dass dies ein entscheidendes Moment war, wurde deutlich, als die Gräfin ihre Söhne an der Regierung beteiligte und auch Edzard Mitspracherecht bei der Predigerbestellung erhielt. Der Kirchenrat akzeptierte den Lutheraner nicht als christliche Obrigkeit, der man die Gemeinde anvertrauen könne. Verschärft wurden die Probleme durch die Ansicht des Grafen, aufgrund des Passauer Vertrags und des Augsburger Religionsfriedens das Patronatsrecht zu besitzen.[215] Es kam zu Auseinandersetzungen zwischen Grafen und Kirchenrat,

[214] Leider sind keine Zeugnisse überliefert, ob die Emder Theologen die gräfliche Obrigkeit (Anna und ihren reformierten Sohn Johann) als „vollwertige" Gemeindeglieder betrachteten oder wie sie deren Gemeindezugehörigkeit bestimmten. Auch a Lasco äußert sich zu diesem Thema nicht, obwohl zumindest die *Forma ac ratio* fordert, dass alle Gemeindeglieder, also auch die Obrigkeit, sich der Zucht unterstellten. Sicher ist, dass Gräfin Anna an den reformierten Gottesdiensten teilnahm. Gräfin und Graf waren auch mittels ihrer gottgegebenen Funktion als Obrigkeit Gemeindeglieder.

[215] Vgl. dazu WEERDA, Kirchenrat, 213.

die erst mit der „Emder Revolution“ und den Konkordaten von 1599 beendet wurden. Danach hatte der Graf keinerlei Mitspracherechte bei der Predigerbestellung mehr.

Dass die gute Beziehung des Kirchenrats zum Grafenhaus jedoch schon immer fragil war, zeigt ein Eintrag aus dem Jahre 1568: Gibbo, den die Emder sich sehnlichst zum Prediger wünschten, war mit den Problemen, die ihm seine Berufung bereitete, an die Gräfin herangetreten. Diese hatte sich nun an den Kirchenrat gewandt. Hardenberg wurde beauftragt, der Gräfin zu schreiben. Den Kirchenratsmitgliedern war es sehr wichtig, die Gräfin nicht zu „besweren“; lieber sollte Gibbo unter Druck gesetzt werden.[216] Man war sich wohl bewusst, dass die Freiheit des Kirchenrats bei der Auswahl der Prediger wie die Problemlosigkeit ihrer Bestellung entscheidend vom guten Willen der Gräfin abhingen und dass diese kein Gemeindeglied war, das sich der Kirchenrat mit Hilfe von Disziplinierungsmaßnahmen oder anderer Druckmittel untertan machen konnte.[217]

Auch am Verhalten des Kirchenrats gegenüber dem Stadtrat lässt sich die Bedeutung der Obrigkeit als christlicher Obrigkeit ablesen. Der Kirchenrat betrachtete den Stadtrat als christlich und sah sich durch ihn in seinen Bemühungen um reformierte Prediger unterstützt. Einige Mitglieder des Stadtrats waren engagierte Gemeindeglieder, und in den Kirchenratsprotokollen wird die gute Zusammenarbeit der Gremien hervorgehoben.[218] Dabei wurde dem Stadtrat jedoch keinerlei Unabhängigkeit zugestanden. Der Kirchenrat setzte ihn als Boten gegenüber den Grafen ein und benutzte ihn zur Unterstützung bei der oftmals schwierigen Aufgabe, die ausgewählten Prediger davon zu überzeugen, den Ruf nach Emden anzunehmen.[219] Nur selten wird ein eigenes Profil des Stadtrats deutlich. So lehnte er im März 1576 den vom Kirchenrat favorisierten Gellius Hintanus ab, weil ihm seine Gestalt und sein Gesicht nicht gefielen – ausdrücklich sagte der Rat,

---

[216] KRP 27.12.1568.

[217] Hieran wird auch deutlich, dass Hardenberg nicht die Nachfolge a Lascos als Superintendent angetreten hat. A Lasco drohte der Gräfin mehrmals mit Rücktritt und legte im Frühjahr 1546 seine Amt vorübergehend nieder. So setzte er seine theologische Linie durch (vgl. Jürgens, A Lasco in Ostfriesland, 303).

[218] Nur in Geldfragen gab es Meinungsverschiedenheiten. So war die Stadt lange Zeit nicht bereit, einen fünften Prediger für Emden zu bezahlen. Daher erklärte sich der Kirchenrat 1575 bereit, ein Jahr lang selbst für die Besoldung des fünften Predigers aufzukommen, wenn nur endlich einer eingestellt werde (vgl. KRP 6.12.1575).

[219] Vgl. z.B. KRP 8./14.6.1574.

dass er gegen Lehre und Leben des Kandidaten nichts einzuwenden habe.[220] In theologische Fragen bei der Predigerberufung mischte sich der Rat nicht ein. Nirgends in den Kirchenratsprotokollen ist von einem Urteil der Stadtobrigkeit über die Lehre eines Kandidaten zu lesen; der Rat scheint sich auf das beschränkt zu haben, was sein Aufgabenfeld war, und dazu gehörte nicht die Theologie. Sie wurde dem Kirchenrat überlassen.[221] Auch deshalb ist es wohl nie zu ernsthaften Auseinandersetzungen zwischen den beiden Gremien gekommen.

Der Umgang des Kirchenrats mit der Einflussnahme von Grafenhaus wie Stadtrat auf die Predigerbestellung in Emden lässt darauf schließen, dass die Gemeinde nicht von der Vorstellung der Autonomie geleitet wurde, sondern ihre Unterwerfung unter die christliche Obrigkeit als richtig empfand.[222] Da die Zustände, solange die Obrigkeit nur reformiert war, nicht problematisiert wurden, scheint der Kirchenrat sie gutgeheißen zu haben. Hier zeigt sich eine Ekklesiologie, die nicht so sehr auf die Kerngemeinde als vielmehr in die Weite schaut: Gott handelt auch durch die Obrigkeit an seiner Kirche, selbst wenn die Obrigkeit nicht Glied der Kerngemeinde ist.[223]

Dass Gott es ist, der in der Predigerberufung durch alle Beteiligten handelt, wurde nicht erst bei der Ordination der Pfarrer deutlich. Schon die Berufung selbst geschah im Namen Gottes. Wenn Prediger die Bestellung nach Emden ablehnten, wurde ihnen vorgehalten, Gott selbst habe in dem Ruf gehandelt. Dem sollte sich der Prediger unterordnen, auch wenn er meinte, von Gottes Geist zu anderem berufen zu sein.[224] Die äußerliche Bestellung eines Predigers durch Kirchenrat,

---

[220] Vgl. KRP 12.3.1576: „[…] noemlick se nicht up syn lehr off levent hadden, dan alleen up syn statura unde ghesichte."

[221] Freilich hat der Rat über bereits berufene Prediger geurteilt. So ist KRP 25.12.1575 verzeichnet, der Rat habe Oierus Althes' Weihnachtspredigt „mit ghoot wolbehaghent" angehört.

[222] Hier scheint wieder das oben herausgearbeitete Modell auf, Stadt wie Gemeinde unter der Herrschaft Gottes zu sehen. Eine Trennung von kirchlichem und weltlichem Regiment, wie z.B. Oekolampad sie, zumindest in Ansätzen, vorschlug, wird hier nicht gefordert. Auch die Londoner Gemeinde war weitgehend von der Vorstellung der Autonomie der Gemeinde geleitet worden. Zwar hatte der christliche Herrscher das Wohlergehen der Gemeinde zu sichern, aber in ihre Angelegenheiten sollte er nicht eingreifen. Der englische König wollte die gewählten Pfarrer lediglich bestätigen; an ihrer Wahl oder Bestellung war er dagegen nicht beteiligt.

[223] Bei diesen Überlegungen darf allerdings nicht außer Acht gelassen werden, dass der Kirchenrat immer versuchte, die Obrigkeit im Sinne seiner Theologie zu beeinflussen und zu einer noch christlicheren bzw. noch reformierteren Obrigkeit zu formen.

[224] Vgl. z.B. KRP 30.12.1583.

Stadtrat und Grafen war nur ein Teil der Berufung; sie wurde motiviert und legitimiert durch die Berufung durch den Heiligen Geist. Im Grunde war es nach Ansicht des Kirchenrats Gott, der einen Prediger nach Emden berief.[225]

Bewusster als die Beteiligung von Grafenhaus und Stadtrat wurde die der Gemeinde reflektiert. Verschiedene Beteiligungsmodelle wurden über die Zeit ausprobiert, und auch Reminiszenzen an die *Forma ac ratio* waren dabei. Bei der ersten protokollierten Predigerbestellung hatte die Gemeinde nicht mehr als ein Einspruchsrecht, und die Kirchenordnung von 1594 billigt ihr ebenfalls nur dies zu.[226] Allerdings sollte die Gemeinde aufgrund von Probepredigten urteilen. Diese sind seit den 1560er Jahren auch in den Kirchenratsprotokollen bezeugt.

Doch gab es in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts Versuche, die Gemeinde stärker in die Berufungen einzubinden. Im September 1566 stellte der Kirchenrat im Einvernehmen mit der Obrigkeit der Gemeinde drei Kandidaten vor. Die ganze Gemeinde sollte unter ihnen wählen dürfen, so die Vorstellung des Kirchenrats.[227] Anscheinend ist es jedoch nie zu dieser Wahl gekommen. Die nächsten Eintragungen, die sich mit der Predigerbestellung beschäftigen, sprechen wieder einzig von Verhandlungen zwischen Kirchenrat und Obrigkeit.[228] Zuletzt wurde der neue Prediger der Gemeinde wie gehabt im Gottesdienst vorgestellt und gelobte, ihr nach Kräften zu dienen.[229]

In den Folgejahren wurden zunächst keine Versuche mehr unternommen, die Gemeinde stärker an der Predigerberufung zu beteiligen. Dagegen etablierte sich der Kirchenrat immer mehr als entscheidendes Wahlgremium. 1575, nach dem Tod aller drei Emder Prediger, entschieden allein Laien, wer neuer Emder Prediger werden sollte. Kirchenrat

---

[225] Der Widerspruch zwischen dieser Ansicht und den mannigfaltigen Problemen, denen der Kirchenrat in fast allen Berufungsverfahren ausgesetzt war, scheint nicht theologisch reflektiert oder überhaupt problematisiert worden zu sein. Wenn Gott beruft, warum lehnten dann so viele Kandidaten die Berufung ab, warum gaben Gemeinden die Berufenen nicht frei, und warum mangelte es immer wieder am Geld? Der Emder Kirchenrat ist die Berufungen zu pragmatisch angegangen, um sich weitreichende theologische Fragen zu stellen. So kommt es zur Unstimmigkeit von theologischer Theorie und Praxis der Berufung.

[226] Vgl. Emder Kirchenordnung 1594, EKO 7/II, 1, 483.

[227] Vgl. KRP 23.9.1566.

[228] Vgl. KRP 28.10.1566, 25.11.1566, 2.12.1566.

[229] Vgl. KRP 26.12.1566. Dass nach einem gelehrten Prediger gesucht wurde, weist auf Emdens Selbstverständnis als führende Gemeinde Ostfrieslands.

und Stadtrat verhandelten mit Menso Alting und Rudolphus Landius. Der Coetus beschwerte sich daraufhin beim Kirchenrat, dass er nicht eingebunden worden war.[230] Nach Ansicht des Coetus war dadurch seine Autorität beschädigt. Es ist eine Frage an die Kirchenordnung, ob die theologische Prüfung der Kandidaten vor dem Coetus hätte erfolgen müssen. Der Kirchenrat verteidigte sich mit der Tradition: Er habe immer gemeinsam mit dem Stadtrat über Berufungen verhandelt, und der Coetus sei nicht involviert gewesen. Die Wahlfreiheit könne der Gemeinde (sprich dem Kirchenrat) auch mit „starken Reden" nicht genommen werden. Der Coetus hätte nun argumentieren können, dass durch die Beteiligung der Emder Pfarrer an den vorigen Berufungen immer auch Coetusmitglieder beteiligt waren. Er ließ die Sache aber auf sich beruhen.

Weerda vermutet, der Coetus sei der Meinung gewesen, an einer Predigerberufung müssten auch Theologen beteiligt sein. Er nennt das den „Einspruch des Pfarramtes gegen das Amt des regierenden Ältesten" und fragt gleichzeitig, ob der Coetus auch Mittel zur Durchsetzung gräflicher Ziele gewesen sein könnte, die Beschwerde also eine ganz andere, außerkirchliche Motivation gehabt haben könnte.[231] Gemäß der Coetusordnung von 1576 hatte der Coetus in der Tat die Aufgabe, von der Gräfin bestellte Prediger zu examinieren. Ob und gegebenenfalls ab wann die Predigerprüfung regelmäßig durchgeführt wurde, kann indessen nicht geklärt werden. Im September 1575 nahmen die neu berufenen Prediger Oierus Althes und Johannes Pilsumanus die Berufung nur unter der Bedingung an, dass sie Hilfe bekämen, „darmit se in't coetu kunden besthan mit ehren."[232] Eine Prüfung im Coetus scheint also nicht ungewöhnlich gewesen zu sein. Auch für die Zeit vor Alting und sogar vor Hardenberg sind schon Predigerprüfungen im Coetus bezeugt, und später wird berichtet, dass Prediger das Coetusexamen nicht bestanden.[233] Der Einspruch des Coetus könnte sich darauf beziehen, dass der Emder Kirchenrat gegen die Tradition nicht examinierte Prediger einstellte; es könnte aber auch sein, dass das Gremium in der Tat in den Bestellungsvorgang selbst eingebunden werden wollte. Dafür gab es freilich weder eine juristische noch eine traditionelle Grundlage. Das Protokoll besagt lediglich, der Coetus

[230] Vgl. KRP 19.9.1575.
[231] Weerda, Kirchenrat, 207.
[232] KRP 12.9.1575.
[233] Vgl. KRP 16.4.1565, 27.4.1576.

habe sich beschwert, dass ohne sein Wissen die Prediger eingestellt wurden, und aller Wahrscheinlichkeit nach bezog er sich damit auf die Predigerprüfung. Somit kann hier nicht von einem Konflikt der Ämter gesprochen werden. Vielmehr hatte sich der Emder Kirchenrat über Ordnung und Tradition hinweggesetzt in seinem Bemühen, seine verwaisten Pfarrstellen möglichst schnell wieder zu besetzen.[234]

Entgegen der protokollierten Tradition wurde am 30. November 1596 der neue Pfarrer Ritzius in geheimer Wahl von Kirchenrat, Diakonen, Bürgern und Gemeindegliedern gewählt.[235] Der Wahl waren Probepredigten von drei Kandidaten vorausgegangen, unter denen die Wahlversammlung ihre Entscheidung treffen konnte. Am Tag zuvor war beschlossen worden, „nach olden christlichen gebruÿck deßer gemhene" Diakone und vornehme Bürger zur Wahl einzubestellen.[236] Der Verweis auf die Bürger, der in beiden Einträgen auftaucht – im Gegensatz zu den Gemeindegliedern; sie werden nur im Wahlbericht erwähnt – provoziert die Frage, welches Verhältnis der Kirchenrat Kirchengemeinde und Bürgergemeinde zusprach. Die Bürger waren ihm erwähnenswerter als die Gemeindeglieder. Faktisch wird die Schnittmenge zwischen beiden sehr groß gewesen sein, doch bei der Anzahl nicht-reformierter Gemeinden in Emden kann von einer Identität von Bürgergemeinde und Kirchengemeinde nicht gesprochen werden. Zwar ist aufgrund der Kirchenpolitik der Pfarrer und Ältesten auszuschließen, dass Bürger, die nicht Gemeindeglieder waren, zur Wahl zugelassen wurden, aber gleichzeitig wird an der Formulierung deutlich, dass der Kirchenrat die Unterscheidung zwischen Kerngemeinde und weiterer Gemeinde nicht mehr vollzog und dass die Emder Bürger für die Gemeinde verantwortlich gehalten wurden. In der Euphorie nach der „Emder Revolution" hielt der Kircherat wohl Bürgergemeinde und Kirchengemeinde für weitgehend identisch und glaubte, dass die „vornehmen Bürger" am Wohlergehen der Kirche interessiert waren.

---

[234] Ob Alting bereit gewesen wäre, sich einem Examen im Coetus zu unterziehen, bleibt dahingestellt. Auch andere Prediger verwiesen auf die Examen, die sie schon abgelegt hatten, wenn sie für eine Berufung in Ostfriesland noch einmal vor den Coetus zitiert wurden (vgl. KRP 18.10.1575).

[235] Vgl. KRP 30.11.1596.

[236] KRP 29.11.1596. Auch die Kirchenordnung von 1594 besagt, dass Prediger, Älteste und Diakone gemeinsam über neu zu berufende Pfarrer beraten sollten (vgl. Emder Kirchenordnung 1594, EKO 7/II, 1, 481).

Durch die Wahlaufforderung hoffte er, sie noch stärker an die Kirche binden zu können.[237]

Die Vermutung, dass die Einbeziehung der Bürger in die Wahl durch die Hoffnung motiviert wurde, die Bürger in die Kirchengeschicke zu involvieren, wird auch dadurch bestätigt, dass bei der nächsten Wahl, Anfang des 17. Jahrhunderts, Gemeinde und Bürger nicht mehr mitwählen konnten.[238] Zu diesem Zeitpunkt hatte sich die Hoffnung des Kirchenrats zerschlagen, Emden zu einer durch und durch christlichen – und das heißt reformierten – Stadt zu machen. Emden näherte sich nie wieder so sehr einer Theokratie wie zur Zeit der „Emder Revolution".

Im November 1596 wurde die Gemeinde stärker als je zuvor in eine Pfarrwahl in Emden eingebunden,[239] und gleichzeitig geriet die Kerngemeinde so weit wie nie aus dem Blick. Die Gemeindegrenzen waren im Bewusstsein des Kirchenrats über die Kerngemeinde hinaus auf die Stadtgemeinde ausgeweitet worden.[240]

Der Hinweis der Protokolle darauf, dass nach altem Brauch Diakone und Gemeindeglieder beziehungsweise Bürger gemeinsam mit dem Kirchenrat die neuen Pfarrer gewählt hätten, kann durch die Kirchenratsprotokolle widerlegt werden. Nirgends wird eine Beteiligung der genannten Gruppen erwähnt, und es gibt keinen Grund, warum sie in vierzig Jahren nicht einmal hätte protokolliert werden sollen. Daher muss gefragt werden, warum der Kirchenrat eine Historizität in Anspruch nahm, die jeder Zeitzeuge hätte widerlegen können. Zunächst einmal ist festzuhalten, dass der Hinweis auf die Tradition nur in den Protokollen steht und nicht in einer Veröffentlichung an die Gemeinde. Er wurde also vermutlich eher für die Nachwelt eingeführt denn als aktuelle Begründung für die Gemeinde. Mit dem Argument „es war

---

[237] Möglicherweise sollte die Einladung auch eine hohe Wahlbeteiligung einflussreicher Gemeindeglieder sicherstellen, um spätere Auseinandersetzungen zu vermeiden.

[238] Vgl. WEERDA, Kirchenrat, 224.

[239] Diesen Aspekt betont WEERDA, Kirchenrat, 224, der die Geschichte der Pfarrwahlen in Emden als auf dieses Ereignis hinführend beschreibt. Weerda zufolge war die freie, geheime Wahl schon 1566 angestrebt worden, konnte aber aufgrund der Einmischung von Rat und Graf nicht durchgeführt werden. Doch auch 1596 wurde der Rat an der Predigerbestellung beteiligt. Er wurde nach der Wahl über das Ergebnis informiert und seine Zustimmung erbeten. Zudem war auch 1596 nicht die ganze Gemeinde an der Wahl beteiligt.

[240] Ob der Kirchenrat damit eine doppelte Ekklesiologie vertrat, einerseits die Gemeinde als Gemeinschaft derjenigen, die in Sakramenten, Gottesdiensten und Kirchenzucht zu einem Leib werden, und andererseits die Kirche als Gemeinschaft aller Bürger Emdens, oder ob er sich von ersterer Definition verabschiedet hatte, wird die Analyse seines Umgangs mit der Kirchenzucht erbringen müssen.

schon immer so" machte der Kirchenrat sich unangreifbar und schrieb gleichzeitig die Praxis für die kommenden Wahlen fest. Theologisch und historisch hätte er sich durchaus auf den „olden christlichen gebruÿck" berufen können, auf a Lascos *Forma ac ratio* und die Praxis in anderen reformierten Gemeinden. Nur dass der Brauch in der Emder Gemeinde Tradition sei, war eine Falschaussage. Dass an dieser Stelle nicht auf a Lasco oder andere Gemeinden verwiesen wird, macht deutlich, wie weit sich die Emder Gemeinde von ihren Ursprüngen entfernt hatte. Die Erinnerung an den ersten Superintendenten war weniger wichtig als der Verweis auf die Gemeindetradition. Der Blick scheint auf die Gemeinde gerichtet, nicht über sie hinaus. Vielleicht war in der Aufbruchstimmung nach der „Emder Revolution" das Wichtige an dem Hinweis, dass es sich um eine Emder Tradition handelte, selbst wenn sie imaginiert war. Das Schlüsselwort mag „Emden" gewesen sein.

Eine deutliche Abhängigkeit von Microns *Ordinancien* findet sich bei den Ordinationsfragen. Die ersten beiden Fragen der Kirchenordnung von 1594 stimmen teils wörtlich mit dem deutschen Druck von Microns *Ordinancien* überein; nur sind sie in indirekter Rede formuliert, während Micron direkt fragt.[241] Noch größer ist die Übereinstimmung in der Studentenmissive von 1596.[242] Die Ordinationsfragen können also erst unter dem Eindruck der Kirchenordnung a Lascos und Microns entstanden sein. Für eine Entstehung nach 1554 spricht auch, dass in der dritten Frage der Katechismus angeführt wird. Weerda vermutet, dass die *Ordinancien* in Emden nach 1554 benutzt wurden und so auf die Fragen einwirkten.[243] Dafür gibt es allerdings keine Belege. Sie wären dann zuerst für die Amtseinführung Colthuins 1559 benutzt worden, des ersten Pfarrers, der in Emden nach a Lascos Superintendentur eingeführt wurde. Die Predigersuche, -wahl und -bestellung verlief in Emden allerdings anders als in den Londoner Ordnungen beschrieben.

Warum jedoch übernahm die Gemeinde die Ordinationsfragen aus der Londoner Kirchenordnung, während sie beim Ablauf der Predigerbestellung eigene Wege ging? Die Ordination war 1554 im Gegensatz zur Pfarrbestellung noch nicht geregelt. Es bestand also ein Gestaltungsfreiraum, den a Lasco während keinem seiner Aufenthalte

---

[241] Vgl. Emder Kirchenordnung 1594, EKO 7/II, 1, 483; Microns Ordinancien, EKO 7/II, 1, 593f.
[242] Vgl. Weerda, Kirchenrat, 255.
[243] Vgl. ebd.

in Emden gefüllt hatte. Somit hatte der Kirchenrat keinen Grund, sich an a Lascos Ausführungen zu halten. Dies ist jedoch nur ein Teil der Ursache. Eine stärkere Einbindung der Gemeinde in die Pfarrwahl zum Beispiel, wie sie in London geübt wurde, wäre in Emden möglich gewesen, gerade in den ersten Jahren, als Gräfin Anna noch alleine die Regentschaft ausübte. Zwar konnte man in Emden keine autonome Gemeinde bilden, aber eine Einbeziehung der Gemeinde – und sei es, dass Gemeindeglieder Vorschläge einreichen könnten – wäre möglich gewesen, hätte man sie kirchenpolitisch gewollt.

Die Aufnahme der Fragen lässt sich mit ihren Inhalten erklären. Als erstes wird gefragt, ob der Gewählte sich durch den Heiligen Geist bewegt fühle, den Dienst in der Gemeinde anzunehmen und ob er zur Ehre Gottes und Erbauung der Kirche arbeiten wolle, nicht zu eigenem Nutz und Ehren. In der zweiten Frage geht es darum, ob der neue Prediger die Schrift als einzigen Grund zur Seligkeit anerkenne. An dritter Stelle wird der Prediger gefragt, ob die Schrift auch die einzige Grundlage der Emder Kirche sei[244] und ob er sich zur Verteidigung dieser Kirche bereit finde. Zuletzt wird die Unterwerfung unter Kirchenordnung und Kirchenzucht gefordert.

Bei einem Vergleich des Inhalts der Fragen mit den Einträgen in den Kirchenratsprotokollen tritt eine interessante Entwicklung zutage: Die Protokolleinträge gleichen sich den Fragen immer mehr an. Zunächst ist festzuhalten, dass in den ersten Jahrzehnten nie von einer Ordination der Prediger auf bestimmte Fragen gesprochen wird. Nur die öffentliche Bestätigung in ihrem Dienst vor der Gemeinde wird protokolliert. Es gibt also keinen Anhaltspunkt, dass den Predigern hier schon die in der Emder Kirchenordnung formulierten Fragen gestellt wurden. Erst bei Eilshemius' Amtseinführung 1590 wird aufgezeichnet:

> hie is ock den 13. huius solemniter vor dem nachtmal in gegenwordicheit der gantzen gemeine up sine vor der gantzen kercken bekentenisse van einhelligen consenß in der lehr, ceremonien und regierung deser kercken sampt hochster vorplichtung siner getruwicheit mith upleggínge der handen und anroepinge Godes in sinem dienst bestediget worden.[245]

Sicher ist also einzig, dass Ordinationsfragen in der Emder Kirchenordnung nicht neu sind, sondern zumindest 1590 schon gestellt wurden. Da bei der einzigen Amtseinführung nach Eilshemius, nämlich bei der

---

[244] So nur in der Emder Kirchenordnung; den *Ordinancien* fehlt der Bezug auf die konkrete Kirche.

[245] KRP 13.9.1590.

Ordination von Ritzius 1597, keine Fragen protokolliert sind, wissen wir nicht, wie die Entwicklung weiterging.[246] Selbstverständlich besteht die Möglichkeit, dass die Ordinationsfragen seit der Amtseinführung Colthuins 1559 gestellt wurden, aber die Formulierungen in den frühen Protokolleinträgen legen dies nicht nahe.

Theologisch scheint es Ende der 1560er Jahre zu einer Annäherung an die Fragen gekommen zu sein. So wird 1568 zum ersten Mal protokolliert, dass die Berufung durch den Heiligen Geist als Argument gegenüber einem zögernden Kandidaten ins Feld geführt wurde.[247] Ein halbes Jahr später unterstellte sich ein anderer Kandidat – wenn auch widerwillig – dem Kirchenrat und dem Willen Gottes.[248] Von nun an wurde in den Protokollen häufiger auf den Willen Gottes und den Heiligen Geist verwiesen, bis zu dem Eintrag vom Dezember 1583, man könne den unwilligen Kandidaten Daniel Bernhardus nicht von dem Ruf entbinden, da die Berufung durch den Heiligen Geist geschehen sei. Man wolle aber noch andere Kandidaten anhören „und beseen, ofte Gott dorch sulcke middel hem van desen beroep frien wolde."[249] Der Kirchenrat sah sich hier, wie oben dargestellt, nur als Ausführungsorgan des Geistes Gottes. Die Bestimmung der in der Gemeinde Tätigen durch den Heiligen Geist klingt auch in den Ordinationsfragen an. Die Fragen beziehen sich jedoch ebenfalls deutlich auf das Glauben und Wollen der Menschen. Allerdings wird in der Emder Kirchenordnung das Tun des Heiligen Geistes noch stärker betont als bei Micron und dem Geist noch mehr Macht zugesprochen.[250]

Die Gemeinde mag demnach die Ordinationsfragen aus den *Ordinancien* übernommen haben, weil ihr die Betonung der Pneumatologie entgegen kam. Auch die Unterwerfung unter Kirchenordnung und Kirchenzucht war Emden wichtig, ebenso wie die in der zweiten und dritten Frage herausgestellte Bedeutung der Schrift – und einzig der Schrift – für die Gemeinde. Gerade im Kontext der Bedrohung durch Täufer auf der einen und Lutheraner auf der anderen Seite war der dezidierte Verweis auf die Grundlagen der reformierten Kirche bei der Ordination sinnvoll.

---

[246] Vgl. KRP 13.2.1597.
[247] Vgl. KRP 23.9.1568, 1.10.1568.
[248] Vgl. KRP 28.2.1569.
[249] KRP 30.12.1583.
[250] Vgl. Microns Ordinancien, EKO 7/II, 1, 593; Emder Kirchenordnung 1594, EKO 7/II, 1, 483 (vgl. ebenfalls Forma ac ratio, K II, 70).

Die Übereinstimmung in Pneumatologie und Schriftbezug werden die Gemeinde also veranlasst haben, die Ordinationsfragen wie in den *Ordinancien* zu stellen. Dies kann schon vor 1568 und erst recht vor 1590 geschehen sein, doch Belege gibt es dafür nicht. Die Entwicklung der Pneumatologie in den Kirchenratsprotokollen nach Amtsantritt Hardenbergs wie die Konkurrenz durch die Lutheraner, die erst nach 1583 in Emden zum Tragen kam, lassen einen späteren Beginn der Ordinationsfragen vermuten. Ferner mag die Präsenz der lutherischen Gemeinde in dem Sinne für die Emder Kirche vorbildlich gewesen sein, als ihr hier eine liturgisch durchgeformte Ordination vorgelebt wurde.

Diakonen- und Ältestenwahl können gemeinsam besprochen werden. Oft fanden sie parallel statt, und die Wahlmodi waren ähnlich. Grundsätzlich geben die Kirchenratsprotokolle mehr Auskünfte über die Ältesten- als über die Diakonenwahlen. In der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts wurden in Emden verschiedene Modelle der Ältesten- und Diakonenbestellung erprobt: Kooptation, Kooptation nach Vorschlägen aus der Gemeinde, Gemeindewahl – und wieder Kooptation. Wann welcher Wahlmodus angewandt wurde und ob daraus Rückschlüsse auf die theologische oder politische Lage der Kirche gezogen werden können, soll im Folgenden geklärt werden.

Zu Beginn der Protokollführung wurden alle Wahlen als Kooptationen durchgeführt. Zur Diakonenwahl zog der Kirchenrat die amtierenden Diakone hinzu.[251] Die Gemeinde wurde aufgefordert, für die Wahl zu beten.[252] Nach der Wahl wurden die Gewählten in den Kirchenrat gerufen und über ihre Wahl informiert. Viele versuchten, das Amt abzulehnen, zum Teil mit dem Argument, sie hätten schon ein anderes Amt in der Gemeinde und könnten nicht beide ausüben, oder sie seien zu beschäftigt; ihr Beruf vertrage sich nicht mit einem Amt in der Gemeinde oder sie seien zu jung oder zu schwach oder zu unwissend.[253] Der Kirchenrat akzeptierte keine dieser Ablehnungen. Gott werde ihnen schon die Kraft zum Amt geben.[254]

---

[251] Vgl. z.B. KRP 22./29.11.1557. Nicht eindeutig beschrieben ist das Wahlgremium bei der Wahl von Ältesten und Diakonen KRP 6.12.1557.

[252] Vgl. KRP 6.12.1557.

[253] Vgl. KRP 21./27.12.1557.

[254] Vgl. z.B. KRP 27.12.1557. Bemerkenswert ist, dass hier noch nicht wie bei der Predigerwahl 1568 von einem Geisthandeln Gottes in der Wahl gesprochen wird.

Mit einem Handgelöbnis gegenüber einem der Pfarrer nahmen die Ältesten den Dienst auf.[255] Offensichtlich begann jeder Neugewählte mit dem Dienst, sobald die Verhandlungen mit ihm abgeschlossen waren. Die Vorstellung vor der Gemeinde erfolgte erst drei Monate später, als die Ämter bestellt waren. Jedoch stellte man die Ältesten – alte wie neue! – der Gemeinde als vorläufig eingesetzt vor, „bet dat men kan beter, de het wyllichlicken bedenen, kan bekomen."[256] Die Gemeinde erhielt die Möglichkeit, bis zum nächsten Abendmahl Einspruch gegen die Ältesten zu erheben. Offensichtlich hat sie dies nicht getan, denn die nächsten Einträge zu einer Ältestenwahl finden sich erst zwei Jahre später.

Obwohl vor der Wahl mehr als die Hälfte der Emder Ältesten ehemalige Gemeindeglieder der Londoner Gemeinde gewesen waren,[257] hielt man sich in Emden nicht an die Regeln, die a Lasco für London aufgestellt hatte. Ein Grund dafür mögen Gemeindetraditionen gewesen sein. Über die Wahlen zwischen 1544 und 1557 ist jedoch nichts bekannt.[258] Die ersten Ältesten waren 1544 von der Obrigkeit eingesetzt worden; selbst a Lasco scheint keinen Einfluss auf ihre Bestellung gehabt zu haben.[259] Wie und wann die Zuwahl der weiteren Ältesten vor sich ging, bleibt Spekulation. Allerdings scheint eine Kooptation der Flüchtlinge wahrscheinlicher als eine Gemeindewahl, denn vor ihrer Wahl konnten die Fremden, die aus London die Erfahrung der Gemeindewahl mitgebracht hatten, keinen unmittelbaren Einfluss auf das Wahlverfahren nehmen.

Das Beisein Gottes wird dem Gewählten für die Zukunft versprochen, der Kirchenrat nimmt es nicht für sich selbst für die Vergangenheit in Anspruch.

[255] Vgl. dazu Weerda, Kirchenrat, 269. Ob man aus dem Handgelöbnis schließen kann, dass Brass und nicht Faber Präses war (vgl. Schilling, KRP, 21 FN 56), ist fraglich. Über die Leitungsstruktur innerhalb des Kirchenrats in diesen Jahren gibt es wenige Erkenntnisse. Möglicherweise wechselte der Vorsitz, oder es gab gar keinen Vorsitzenden. 1576 führte Althes und nicht Alting die Ältesten und Diakone ein. Auch hier ist kein Zusammenhang zwischen Präsesamt und Ältesteneinführung zu erkennen (vgl. KRP 8.1.1576).

[256] KRP 13.3.1558.

[257] Vgl. Weerda, Kirchenrat, 262. Vermutlich war auch unter den Diakonen ein Großteil Londoner Flüchtlinge (vgl. ebd., 263).

[258] Faber gibt in einem Bericht zur Kirchenzucht an, dass Obrigkeit und Gemeinde gemeinsam Älteste beriefen. Allerdings ist nicht klar, auf welches Jahr sich seine Beschreibung bezieht (vgl. EKO 7/II, 1, 323 FN 6).

[259] Vgl. a Lasco im Brief an Hardenberg, K II, 575, Brief 19, 26.7.1544.

Eine andere Ursache kann darin liegen, dass zwar viele Älteste aus London stammten, dass aber auch die ersten, von der Obrigkeit eingesetzten Ältesten noch amtierten. Sie konnten als Garanten für das Fortbestehen hierarchischer Strukturen wirken. Gerade in diesen Jahren hätten es die politischen Umstände möglich erscheinen lassen, mehr Macht an die Gemeinde zu delegieren. Am Ende der 1550er und zu Anfang der 1560er Jahre musste die Gemeinde so wenig Rücksicht auf die Obrigkeiten nehmen wie selten.

Doch es kann auch theologische Gründe gegeben haben, die Gemeindeglieder nicht wählen zu lassen: Wie bei der Analyse der Katechismen und Bekenntnisse herausgestellt, spielte für die Emder Gemeinde die Vorstellung der Gemeinde als *communio corporis Christi* keine Rolle. Zwar verstand sich die Gemeinde als Gemeinschaft, aber nicht als Einheit in einem Leib. Die deutliche Betonung der *communio* und des Hauptseins Christi, die a Lasco dazu geführt hatte, eine gemeinschaftliche Gemeindestruktur zu installieren, fehlte in Emden. Daher bestand auch nicht die theologische Notwendigkeit, die Gemeinde in die Wahl vollwertig einzubinden.

1560 nahm die Gemeinde die Kooptation neuer Ältester und Diakone nicht unwidersprochen hin. Nachdem ihr am 3. Juni mitgeteilt worden war, dass neue Amtsträger eingestellt werden müssten, wurden die Ältesten „dorch der gemene consent“ befestigt.[260] Im November jedoch musste der Kirchenrat sich mit Klagen auseinandersetzen:

> 1. Is verhoeret etliker clachte teghens den predicanten unde olderlynghen van den erwelinghe Lodovici Maelbranck tot ein olderlynck der ghemeinte, unde van Jaspar Celos, bestaende in dese stucken:
>
>   a) Dat de predicanten unde olderlinghen niet recht ghedaen hedden, dat sy sunder bewillinghe der ghemeinte Maelbranck erwelt hadden.
>   b) Thom anderden, dat Malbranck niet duchtig tot dat ampt was, overmids hy niet leersam, oeck niet gastvry were.
>   c) Thom derden, dat Jaspar Celos bequemer were.
>
> De sake oeverst ghehoert synde van etliken broederen (daertho gheroupen), is befonden wo volghet:
>
>   a) Thom eirsten, dat Maelbranck niet sy erwelet van predicaten unde olderlynghen, dan allenighen (nadem hy oeck voisen edder stemmen daertho hadde) der ghemeine vorghenoemet met etlike meer andere, op dat men hem mit bewillinghe der ghemeine, so hy niet onduchtich wierde befonden, solden erwelen.

[260] KRP 3.6.1560, 2.9.1560.

b) Thom anderden is befonden dorch vele derleye craftighe ghetughenisße unde erfaringhe, dat Maelbranck leersam unde gastfry was, unde gaernichtes befonden, waerum dat hy niet solde so duchtich wesen dot(!) dit ampt, als ein ander.
c) Thom derden is vor nut anghesien, dat Gaspar by z'n ampt der diakonschap (daer hy seer nut anne befonden was) solde bliven [...].[261]

Die Eignung Ludovicus Maelbrancks kann hier nicht beurteilt werden. Bemerkenswert ist an der Beschwerde in dieser Hinsicht, dass Gemeinde und Kirchenrat sich über die Eignungskriterien einig waren und dass die Gemeindeglieder offensichtlich die Merkmale, die Paulus I Tim 3 anführt, verinnerlicht hatten.

Wichtiger ist in unserem Zusammenhang die Klage, die Prediger und Ältesten hätten Maelbranck ohne die Einwilligung der Gemeinde gewählt. Der Kirchenrat verteidigte sich mit dem Argument, Maelbranck sei wie die anderen Neugewählten der Gemeinde zu Einstimmung oder Einspruch vorgestellt worden. Das Schweigen der Gemeinde wurde laut Kirchenordnung als Zustimmung gewertet, und die Einbeziehung der Gemeinde in die Wahl galt damit als vollständig. Aus der Gemeinde wurde dieser Vorgang nun angezweifelt. Das kann sich einerseits darauf beziehen, dass den Einwänden aus der Gemeinde nicht stattgegeben wurde, es könnte aber auch darauf hindeuten, dass die Gemeindeglieder wünschten, stärker in die Wahl einbezogen zu werden. Möglicherweise hatte es schon vorher Klagen über Maelbranck gegeben, die nicht protokolliert wurden. Auch diesmal wurden die Klagen vom Kirchenrat am Ende nicht akzeptiert. Er sprach Maelbranck von allen Vorwürfen frei.

Dabei maß der Kirchenrat dem Einspruchsrecht der Gemeinde große theologische Bedeutung bei: Dadurch, dass ihr die Möglichkeit zum Einspruch gegeben wurde, wählte die Gemeinde die Berufenen. Die Kooptation galt rechtlich nicht als Wahl. Der Kirchenrat sah es als seine Aufgabe, neue Mitglieder auszusuchen und sie der Gemeinde vorzustellen. Die Wahl geschah durch die Zustimmung der Gemeinde. Die Auffassung der Wahl, die der Kirchenrat hier vertrat, widersprach seinem Handeln, wenn Älteste schon vor der Wahl durch die Gemeinde

[261] KRP 25.11.1560. Anfang Dezember wurde Maelbranck als Ältester bestätigt (vgl. KRP 2.12.1560).

ihr Amt antraten und wenn Widersprüche aus der Gemeinde als unbegründet abgetan wurden. Faktisch entschied der Kirchenrat, wer neuer Ältester und Diakon wurde. Theoretisch aber hielt er die Wahl für eine Gemeindewahl. Die Gemeinde spielte also im Verständnis des Kirchenrats eine größere Rolle, als ihr in der Realität zugestanden wurde. Diesen Widerspruch gilt es in Erinnerung zu behalten. Entgegen seinen Taten verstand der Kirchenrat die Gemeinde als Subjekt ihrer Geschicke.

1564 kam der Kirchenrat seinem Ideal näher. Wieder wurden neue Älteste benötigt, und diesmal forderte er die Gemeindeglieder in einer Abkündigung auf, Personen zu benennen, die sie zum Ältestenamt geeignet fanden.[262] Hier wurde erstmals die Gemeinde früher als bei der abschließenden Abkündigung einbezogen. Sie konnte aktiv Einfluss auf die Wahl nehmen. Zum Bedauern des Kirchenrats machte sie von dem Angebot keinen Gebrauch. Zwei Monate nach der ersten Abkündigung wiederholte der Kirchenrat seine Aufforderung, ihm Namen zu nennen. Bisher habe sich kein Gemeindeglied gemeldet. Wenn die Gemeinde auch auf diese Abkündigung hin keine Kandidaten vorschlage, werde sich der Kirchenrat selbst nach geeigneten Männern umsehen.[263] Fast ein halbes Jahr später vermerken die Protokolle lapidar, Johan Amelinck, Jasper Celosse und Martin Berner seien als Älteste angenommen.[264] Ob die Vorschläge aus der Gemeinde kamen, bleibt dahingestellt. Die Zuwahl von Diakonen Ende des Jahres geschah wieder ohne aktive Teilhabe der Gemeinde.[265] Das Interesse der Gemeinde an einer stärkeren Beteiligung an den Wahlen war erstaunlich gering.

Bei der nächsten Ältestenwahl drei Jahre später unternahm der Kirchenrat einen neuen Versuch, die Gemeinde stärker an der Wahl zu beteiligen: Im Rahmen des Abendmahlsgottesdienstes wurden schriftliche Vorschläge für die Ältestenwahl erbeten. Hier wurde auch auf Gottes Handeln in der Wahl verwiesen: „dat de gemene God wolde bidden, dat he nuytthe oldesten wolde uuitstoten, unde dat ein yder de syne in scryften wolde overgeven.“[266] Wieder scheint der Widerhall

---

[262] Vgl. KRP 24.4.1564.

[263] Vgl. KRP 19.6.1564.

[264] Vgl. KRP 13.11.1564. Schon 1560 hatten Gemeindeglieder gefordert, den Diakon Celosse zum Ältesten zu wählen (s.o.).

[265] Vgl. KRP 30.11.1564, 1.1.1565. Ein Ältester übernahm die Aufgabe, sich nach neuen Diakonen umzusehen.

[266] KRP 11.9.1567.

aus der Gemeinde gering gewesen zu sein. Zwei Monate später baten die Ältesten die Gemeinde inständig, sich darum zu bemühen, dass die Ältestenzahl erhöht werde.[267] Drei Wochen später wurden sechs neue Älteste kooptiert und wiederum zwei Wochen später der Gemeinde vorgestellt.[268]

1571 hat entweder die Gemeinde auf die Abkündigung reagiert und schriftliche Vorschläge eingereicht, oder die Ältesten hatten die Hoffnung auf eine Gemeindebeteiligung aufgegeben und sich direkt nach eigenen Kandidaten umgesehen. Auf jeden Fall fand die Kooptation neuer Ältester vier Wochen nach der ersten Abkündigung statt.[269] Die Gewählten baten um die Fürbitte der Gemeinde, um ihr Amt gut ausüben zu können.[270]

Sieben Jahre lang hatte sich der Kirchenrat bemüht, die Gemeinde stärker in die Ältestenwahlen einzubinden, mit mäßigem Erfolg. Lag dies am Desinteresse der Gemeinde? Sahen die Gläubigen keinen Sinn darin, Namen vorzuschlagen? Waren sie nicht geübt, selbst über Kandidaten nachzudenken?

Es ist nicht mehr festzustellen, warum eine Aufgabe, die in anderen Gemeinden selbstverständlich war, in Emden nicht angenommen wurde. 1560 beschwerten sich noch Gemeindeglieder, sie seien bei der Wahl Maelbrancks übergangen worden, und 1564 gab es zunächst keinen einzigen Wahlvorschlag. Die Vision des Kirchenrats von der Gemeinde als Subjekt scheint nicht an das Kirchenvolk vermittelt worden zu sein.

Das Verfahren der Kooptation freilich wurde in den ganzen Jahren nie infragegestellt. Die nächste Wahl im November 1575 wurde ausführlich protokolliert. An drei aufeinander folgenden Sonntagen bat der Kirchenrat die Gemeinde um ihr Gebet um neue Älteste, am Montag trafen sich die Ältesten zur Kooptation weiterer Ältester, tags darauf wurden die Diakone kooptiert. An der Ältestenwahl nahmen nur Älteste teil, ob Diakone in die Diakonenwahl einbezogen wurden, ist nicht klar. Die Wahl des Tages legt es nahe.[271] Die Gewählten wurden der Gemeinde vorgestellt.[272] Die folgenden Tage verbrachte der Kirchenrat damit, die Neugewählten davon zu überzeugen, ihr

---

[267] Vgl. KRP 9.11.1567.
[268] Vgl. KRP 28.11.1567, 14.12.1567.
[269] Vgl. KRP 9.11.1571, 3.12.1571.
[270] Vgl. KRP 8.12.1571.
[271] Diakonenversammlungen fanden dienstags statt.
[272] Vgl. KRP 25.11.1575.

Amt auch anzutreten. Sie sollten sich nicht gegen den Heiligen Geist stellen.[273] Schließlich stimmten die Brüder der Wahl zu und unterstellten sich „dem Heren unde sÿn ghemeente". An der Wahlordnung scheint sich nicht viel geändert zu haben; die Aufforderung an die Gemeinde, Vorschläge einzureichen, wird nicht protokolliert.[274] Bis Januar 1576 wurden die Gewählten der Gemeinde noch mehrmals vorgestellt und dann auch eingeführt.[275]

Die Einsetzung der Ältesten und Diakone orientierte sich an a Lascos Kirchenordnung. Die neuen Amtsträger wurden am Abendmahlstisch im Angesicht der ganzen Gemeinde von Pfarrer Oierus Althes zu ihrem Amt ermahnt und mit einem Handschlag eingeführt. Althes wünschte ihnen „heil unde salÿcheit".[276] Doch auch die Unterschiede zur *Forma ac ratio* treten bei dem Bericht deutlich zutage: Die Ordinationsfragen wurden nicht gestellt,[277] die Einführung geschah nicht durch Handauflegung und erst recht nicht durch Handauflegung aller Amtsträger. Einzig ein Pfarrer war an der Einführung beteiligt. Im Januar 1576 fand eine Einführung statt, nicht eine Ordination.

In Anbetracht des Wahl- und Amtsverständnisses der Emder Gemeinde, die in Wahl und Handeln der Amtsträger Gottes Wirken erkannte, erstaunt es, dass Älteste und Diakone – im Gegensatz zu Pfarrern – nicht ordiniert wurden. Hier werden die Ämter deutlich unterschieden, und nur dem Predigtamt wird zuerkannt, ein geistliches Amt zu sein.[278]

1580 wurde das Wahlverfahren geändert, weil man sich von Graf Edzard bedroht fühlte:

---

[273] Vgl. KRP 28.11.1575.

[274] Schilling fügt bei diesem Eintrag in den KRP eine Anmerkung ein, der Bericht zeige deutlich die Orientierung des Wahlverfahrens an Microns *Ordinancien* (SCHILLING, KRP, 574 FN 12). Allerdings sind keine Änderungen der Wahlordnung zu erkennen; um eine Gemeindewahl handelte es sich eindeutig nicht. Übereinstimmungen mit Micron finden sich lediglich in den Abkündigungen an die Gemeinde, in der Wahl von Personen, die nicht zuvor kandidiert hatten und somit nach der Wahl überzeugt werden mussten, das Amt auch anzutreten, und in der pneumatologischen Grundeinstellung gegenüber der Wahl.

[275] Vgl. KRP 11.12.1575, 8.1.1576.

[276] KRP 8.1.1576.

[277] Bei einem so ausführlichen Protokoll kann man die Fragen erwarten, wären sie gestellt worden.

[278] Ob die Ankunft Altings und Landius' in Emden im Jahr zuvor zu dieser Form der Einführung beigetragen hat, lässt sich nicht mit Sicherheit sagen, da frühere Einführungen nicht so ausführlich protokolliert wurden.

> Sint versammelt die predigern, oldesten, hovet-diaconen, diaconen der frembden armen und andere froeme borgern, und is nha anroepinge Gottlicken Nhamens beraetslaget […]
>
> b) 2. Thom 2., oft dann die verkiesing geschien sall nha older gebruÿck deßer gemhene met vorige publication van den cantzel, dan oft omme die gefharlicheit des tÿdes die hÿr soelen erwelet worden und darnha die gemhene in den nachtmall des Heren bÿ den disch op die proeve vorgestellet? […]
>
> Hÿrop entsloten: […]
>
> b) Op den 2., dat omme die gefharlicheit des tÿdes und andere ommestenden die erwelinge nu geschien schall ane vorige publication van den cantzell, doch nicht ane ein praeiuditium, omme allewegen alsoe tho gebruicken, und dat ein jeder tegens maendach zÿne nhamen schriftlick inbrenge, und oick andere fromen broderen und lidtmaten vermanet worden, omme oick datsulvige tho willen dhoen […].[279]

Aus dem Eintrag wird deutlich, dass die Gemeinde bisher in vorlaufenden Abkündigungen wie in Vorstellungen und Einspruchsrecht an der Wahl beteiligt war. Auch wird sie weiterhin das Recht gehabt haben, Vorschläge einzureichen. Das Recht wird nun auf die Kerngemeinde beschränkt. Wenn der Kirchenrat keine öffentlichen Abkündigungen mehr wagte, wurden nur noch die Gemeindeglieder angesprochen, von denen er Reaktion und Mitarbeit erwartete und die er als engagierte Kirchgänger kannte. Es ist bemerkenswert, dass der Kirchenrat trotz der äußeren Bedrohung und seiner offensichtlichen Angst weiter darum bemüht war, die Gemeinde soweit möglich in die Wahlen einzubeziehen. Auch wenn die Gemeinde sich in den letzten Jahren bei den Wahlen als nicht sehr engagiert erwiesen hatte, hielt der Kirchenrat an seiner Vision von der Gemeinde als Subjekt des Kirchenlebens fest. Dies ließ er sich weder von uninteressierten Gemeindegliedern noch durch die Bedrohung durch den Grafen nehmen.

Die Eingriffsversuche des Grafen und die Präsenz der lutherischen Gemeinde in Emden mögen dazu geführt haben, dass bei der Vorstellung der neu kooptierten Ältesten im März 1583 darauf hingewiesen wurde, die gemeinsame Gemeindeleitung von Pfarrern und Ältesten beruhe auf Gottes Wort wie auf der Erfahrung und dem Brauch der reformierten Gemeinde.[280] Doch auch hier wurden die Ämter deutlich

---

[279] KRP 4.2.1580.

[280] Vgl. KRP 8.3.1583. Als die Gemeinde keinen Einspruch erhob, wurden die Ältesten einen Monat später als eingeführt abgekündigt. Die Einführungszeremonie war hier ganz abgeschafft (vgl. KRP 8.4.1583).

unterschieden: Älteste waren den Pfarrern zur Gemeindeleitung beigefügt; die höchste Gewalt hatten die Theologen.

In den folgenden Jahren jedoch wurden die Möglichkeiten der Gemeinde, auf die Wahlen Einfluss zu nehmen, weiter beschränkt. Im Kirchenrat beriet man über mögliche Kandidaten, dort fand die Kooptation statt, und der Gemeinde blieb nur das Einspruchsrecht nach abgekündigter, abgeschlossener Wahl.[281] Was 1580 kein Präzedenzfall hatte werden sollen, hatte sich doch als Brauch in der Gemeinde etabliert.

Zu einer weiteren Ausnahme kam es bei der Bestätigung der Ältesten im November 1589. Jorys Pyn und Johan Aelricks wurden in Abwesenheit in ihrem Amt bestätigt.[282] Von der bei a Lasco anvisierten Ordination der Ältesten hatte die Gemeinde sich so weit entfernt, dass die Amtsträger nicht einmal mehr persönlich in ihr Amt eingeführt werden brauchten. Das Amt hatte keine liturgische Bedeutung mehr. Es erschien wie ein Beruf in göttlichem Auftrag, die Segnung jedoch schien für die Amtsführung nicht mehr erforderlich. Dies stand in eklatantem Widerspruch zu dem Selbstverständnis der Amtsträger, die je länger je mehr Gott durch sich handeln sahen. Der Widerspruch wird dem Kirchenrat jedoch nicht bewusst gewesen sein.

Doch die Bestätigung in Abwesenheit wirkte sich nicht nur auf das Amtsverständnis aus, sondern auch auf das Bild von Gemeinde. Wenn die Amtsträger, die die Gemeinde leiten sollen und für sie verantwortlich sind, nicht einmal mehr den Gemeindegliedern persönlich vorgestellt werden brauchen, wie steht es dann um die Einheit von Gemeinde und Gemeindeleitung? Der Abstand zwischen Kirchenrat und Gemeindegliedern hatte sich vergrößert.

Im Januar 1595, kurz vor der „Emder Revolution", wurde die Gemeinde wieder vor der Kooptation zum Gebet aufgefordert. Wahlvorschläge erwartete der Kirchenrat jedoch nicht. An dieser Wahl ist bemerkenswert, dass wie bei der Predigerwahl Gemeindeglieder und Bürger einzeln aufgeführt wurden.[283] Am Wahlmodus änderte sich bis Ende des Jahrhunderts nichts mehr.[284]

---

[281] Vgl. KRP 24.11.1588, 10.1.1589, 13.10.1589, 9.11.1589.
[282] Vgl. KRP 7.11.1589.
[283] Vgl. KRP 13.1.1595.
[284] Vgl. KRP 3.3.1595, 14.4.1595, 11.4.1600, 5.5.1600.

Zusammenfassend ist festzuhalten, dass die *Forma ac ratio* allenfalls marginalen Einfluss auf den Ablauf der Pfarrwahlen in Emden hatte. Die Ordinationsfragen in der Emder Kirchenordnung von 1594 sind dagegen deutlich von der deutschen Fassung von Microns *Ordinancien* abhängig; einige Teile wurden wörtlich übernommen. Gleichzeitig näherten sich die Theologie und vor allem die Pneumatologie der Emder Gemeinde im Laufe der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts den von a Lasco formulierten Fragen. Vermutlich wurden die Fragen daher nicht schon bei den ersten Ordinationen von Pfarrern Ende der 1550er und Anfang der 1560er Jahre gestellt, sondern erst später. Einen sicheren Beleg für Ordinationsfragen gibt es erst 1590.

Älteste und Diakone wurden im Gegensatz zu a Lascos Vorstellungen in Emden nicht ordiniert, sondern nur eingeführt. Die Ordination war dem theologischen als einzigem geistlichen Amt vorbehalten. Auch hat nie eine Gemeindewahl stattgefunden, wie a Lasco sie beschreibt. Dennoch verstand der Kirchenrat die Gemeinde als Subjekt der Wahlen. Zeitweise bemühte er sich um eine stärkere Einbindung der Gemeinde, was die Wahlpraxis der theologischen Theorie angepasst hätte, allerdings ohne sichtbaren Erfolg. Im Zuge der „Emder Revolution" betrieb der Kirchenrat die Gleichsetzung von Bürgergemeinde und Kirchengemeinde, indem er Bürger zu aktiver wie passiver Beteiligung an den Wahlen aufforderte. Die theologische Konzeption der Gemeinde als Abendmahlsgemeinschaft war dabei ebenso wenig im Blick wie der konzentrische Aufbau der Gemeinde um die *communio corporis Christi* oder die Vorstellung einer Gleichheit der Ämter. Dennoch kann nicht gesagt werden, in Emden seien die Vorschriften aus der *Forma ac ratio* aufgegeben worden. Vielmehr war die Londoner Ordnung auf dem Gebiet der Ämterlehre in Emden nie wirklich eingeführt worden. Eher fand im Laufe der Jahre eine Annäherung an a Lascos Konzeption statt, wenn auch auf einem völlig anderen ekklesiologischen Hintergrund.

Zusammenarbeit der Ämter

Die Zusammenarbeit zwischen den Amtsträgern, sowohl zwischen Pfarrern und Ältesten im Kirchenrat als auch zwischen Kirchenrat und Diakonen, scheint in Emden gut funktioniert zu haben. Grundsätzliche Probleme oder Auseinandersetzungen sind nicht bekannt. Das Verhältnis von Pfarrern und Ältesten wird an keiner Stelle in den Kirchenratsprotokollen problematisiert. Die beiden Ämter waren deutlich getrennt, wie schon die Analyse der Ordnungen gezeigt hat. Die

Pfarrer nahmen stärker als die Ältesten repräsentative Aufgaben wahr. Gespräche mit der Obrigkeit wurden immer durch Pfarrer geführt, oder zumindest waren immer Pfarrer an ihnen beteiligt, während Älteste nicht unbedingt anwesend sein mussten. Auch bildete sich eine Praxis heraus, in der ein Prediger in besonderer Weise für solche Aufgaben zuständig war. Zunächst scheint Faber die Außenrepräsentation übernommen zu haben. Bei Hardenberg tritt die repräsentative und zumindest in diesem Sinne auch Leitungsfunktion deutlich zutage. Der „Doktor" war es, der mit Grafen, Bürgermeister und Stadtrat verhandelte. Aufgrund seiner Herkunft, seiner Bildung und seines Ansehens weit über Ostfriesland hinaus erfüllte er die Anforderungen, die in der Kirchenordnung von 1535 wie in der *Forma ac ratio* an einen Superintendenten gestellt wurden. Zumindest in den Außenbeziehungen übernahm Hardenberg dessen Aufgaben, auch wenn er weder offiziell in das Amt eingesetzt wurde, noch es – soweit die Protokolle Schlüsse auf diesem Gebiet überhaupt zulassen – inoffiziell ausübte.[285] Alting erbte die Aufgabe zu repräsentieren von Hardenberg. Auch er war der gebildeteste und berühmteste reformierte Prediger in Ostfriesland zu seiner Zeit. Bei Alting kam allerdings noch eine zweite Komponente hinzu: sein Selbst- und Sendungsbewusstsein, das ihn dazu trieb, den reformierten Glauben in Form einer frühen Orthodoxie in Ostfriesland durchzusetzen zu suchen.

Innerhalb des Kirchenrats scheinen die genannten Pfarrer allerdings nicht die Aufgabe eines Präses übernommen zu haben. Die Protokolle lassen weder auf eine Sitzungsleitung noch auf einen Wortführer schließen. In der Literatur wird seit Altings Biographen Ubbo Emmius und Klugkist Hesse behauptet, mit Alting sei ein neuer Geist in Emden eingezogen. Er habe die Stadt erst recht im reformierten Sinne konfessionalisiert. Das Jahr 1575 mit Altings Ankunft in Emden gilt als Umbruchjahr der Emder Geschichte.[286] Gerade im Blick darauf fällt auf, dass Altings Name in den Protokollen zum Teil monatelang nicht erwähnt wird. Innerhalb der Gemeinde scheint er nicht in der führenden Rolle wahrgenommen worden zu sein, die ihm die Literatur

[285] Janses These, Hardenberg sei Superintendent gewesen, ist nicht zu halten (vgl. JANSE, Hardenberg, 105).

[286] So zuletzt GROWOCHINA, Indifferenz und Dissens, die ihre gesamte Untersuchung in die Zeit vor und nach Alting spaltet. Vgl. aber auch z.B. WEERDA, Kirchenrat, 4; WEBER, Sendrecht, 385. Andere Autoren vertreten dieselbe These, formulieren sie aber nicht so scharf wie die Genannten.

zuschreibt. Hierin unterscheidet er sich auch von Hardenberg, dessen Vorrangstellung in den Kirchenratsprotokollen greifbar ist.

Erst bei einer Untersuchung der Außenwirkung tritt Altings Einfluss zutage. Er war es, der Ordnungen und Streitschriften verfasste, er verhandelte mit Stadtrat und Grafen und unterzeichnete Briefe im Namen der Gemeinde. Dass er die Gemeinde möglicherweise auch nach innen prägte, zeigt einzig die theologische Analyse der Veränderungen, die während seiner Amtszeit vonstatten gingen. Inwieweit Alting allerdings tatsächlich federführend bei diesen Veränderungen war, wie er von seinen Kollegen unterstützt wurde und ob nicht diese mindestens ebenso stark wie er an einer Veränderung der Gemeindestrukturen arbeiteten, kann aufgrund der Quellenlage nicht geklärt werden.[287] In den Kirchenratsprotokollen treten andere Prediger und Älteste mit Wortmeldungen hervor als die, welche die Gemeinde nach außen repräsentierten. Insgesamt ist nicht ersichtlich, ob der Kirchenrat überhaupt eine institutionalisierte Leitung hatte.

Die Zusammenarbeit von Predigern und Ältesten außerhalb der Kirchenratssitzungen wird nur an einer Stelle thematisiert, nämlich bei der Klufteneinteilung von 1576. Dort wurde Emden in fünf Kluften (Bezirke) unterteilt, für jede Kluft war ein Prediger zuständig „mit […] bÿgevoegede oldesten als upseénders".[288] Eine ähnliche Teilung Emdens war drei Jahre zuvor schon einmal unternommen worden. Bei jener ersten Einteilung hatte es ausdrücklich geheißen, sie geschehe, damit „de kercken-tuicht wedderum upgenomen muchte werden unde bether gepleget werde".[289] 1573 wurden acht Bezirke unterschieden, von denen sieben an Älteste und „etlike frome, yverige broederen" zur Aufsicht übergeben wurden. Einzig Faldern blieb unter der Aufsicht der Prediger, bis willige Älteste oder Bürger gefunden wurden. Bei diesem ersten Eintrag war das Anliegen, die Verbesserung der Kirchenzucht, völlig klar. Auch sagte der Eintrag explizit, dass die Ältesten für die Zucht verantwortlich waren und von Bürgern unterstützt werden sollten. Die Prediger übernahmen die Aufsicht nur, solange kein anderer gefunden war.

---

[287] Ein anderer Aspekt der Entwicklung wird im Vergleich mit den anderen untersuchten Gemeinden deutlich: In den beiden Fremdengemeinden in London veränderte sich die Praxis der Kirchenzucht in paralleler Weise zu Emden.

[288] KRP 17.2.1576. Im weiteren Verlauf des Eintrags werden jeder Kluft auch ein Hauptdiakon sowie Unterdiakone zugeteilt.

[289] KRP 3.7.1573.

Die Klufteneinteilung von 1576 war dagegen in ihren Angaben weniger deutlich. Zwar nannte auch sie die Aufsicht als Aufgabe der Ältesten. Welche Aufgabe aber die Pfarrer hatten und wie die Beziehungen zwischen Pfarrern und Ältesten aussahen, wurde nicht erklärt. Möglicherweise waren die Prediger in den Kluften für Seelsorge und Krankenbesuche zuständig, sicher nicht für die Aufsicht.[290] Die Klufteneinteilung lässt eine gewisse Unterordnung der Ältesten unter die Prediger vermuten, wenn sie davon spricht, dass die Ältesten den Pfarrern beigegeben werden. Wie die Beiordnung in der Praxis aussah, wissen wir jedoch nicht. Der Kirchenrat scheint bei seiner Sitzung im Februar 1576 unterschiedliche Aufgaben an die verschiedenen Ämter verteilt und dann die Amtsträger den Kluften zugeordnet zu haben. Für diese Interpretation spricht auch, dass im Anschluss an Pfarrer und Älteste die Diakone ebenfalls Kluften zugeteilt bekamen. Eine Hierarchie ist darin nicht zu erkennen.

Aufgrund der wenigen Informationen über das Verhältnis von Predigern und Ältesten ist es schwierig, eine theologische Interpretation oder einen genauen Vergleich mit a Lascos Vorstellungen zu unternehmen. Einiges aber lässt sich sagen: Die Zusammenarbeit innerhalb des Emder Kirchenrats war harmonisch. Die Prediger scheinen zwar eine gewisse Leitungsrolle übernommen zu haben, vor allem in der Repräsentation nach außen, und auch im Führen nach innen, aber daraus ist im Untersuchungszeitraum keine Zweiklassengesellschaft innerhalb des Kirchenrats entstanden. Auch deutet nichts darauf hin, dass eine Person die Leitung beansprucht hätte. Dies ist vor allem im Vergleich mit den großen reformierten Gemeinden und Vorbildern Emdens festzustellen. Nicht nur in Genf hatten Calvin und später Beza die Leitung fest in der Hand, auch in Zürich regierte ein Antistes. Andere Beispiele ließen sich hier anführen. Emden jedoch wurde immer von einer Gemeinschaft geleitet. Dies mag vielleicht nicht nur auf a Lascos Einfluss zurückzuführen sein,[291] steht aber deutlich im Einklang mit der *Forma ac ratio*.

---

[290] Selbstverständlich sollten die Prediger wie alle Gemeindeglieder immer auf das Wohlergehen und Wohlverhalten der Gemeindeglieder achten, und natürlich waren sie als Kirchenratsmitglieder stärker als andere in der Verantwortung. Aber die Aufsicht ist den Protokollen zufolge ausdrücklich Aufgabe der Ältesten, nicht der Prediger.

[291] Eine andere Erklärungsmöglichkeit wäre die Persönlichkeit der Prediger und Ältesten.

Die Beziehungen zwischen Kirchenrat und Diakonen sind bei a Lasco sehr komplex. Dies macht ein Blick auf die Aufgaben, die der Reformator den Diakonen zuteilt, deutlich. So sind die Diakone selbstverständlich für die Armenpflege zuständig. Hierüber legen sie monatlich vor dem Kirchenrat Rechenschaft ab, was der Gemeinde zuvor abgekündigt wird, sodass unzufriedene oder misstrauische Gemeindeglieder Beschwerden einreichen können. Zudem sollen die Diakone Problemfälle mit dem Kirchenrat besprechen. In der *Prophetia* sind sie in die Wortverkündigung eingebunden. Beim Abendmahl beobachten sie gemeinsam mit den Ältesten die Abendmahlsteilnehmer und verteilen nach dem Gottesdienst übriggebliebenes Brot an Arme und Kranke. Sie nehmen an der *censura morum* und den Coetussitzungen teil.[292]

Ob die Diakone in Emden bei der *Prophetia* gesprochen haben und welches ihre Aufgaben im Abendmahl waren, lässt sich aus den Kirchenratsprotokollen nicht erkennen. Auch bei der *censura morum* werden sie nicht erwähnt. Dies kann darauf hindeuten, dass die Diakone nicht teilnahmen. Sicher ist das allerdings nicht, denn auch Pfarrer und Älteste werden nicht einzeln genannt. Die Konzeption des Kirchenrats und die deutliche Trennung zwischen Kirchenratsmitgliedern und Diakonen legt jedoch die Vermutung nahe, dass die Diakone nicht in die *censura morum* eingebunden waren.[293]

Auch am Coetus nahmen die Diakone nicht teil. Dies ist allerdings darin begründet, dass der Coetus in Emden völlig anders konzipiert war als in London. Ein Coetus nach Londoner Art, in dem sich die gesamten Leitungsgremien verschiedener zusammengehöriger Gemeinden trafen, gab es in Emden nicht.

In den ersten Jahren der Protokollführung wurden Rechenschaftslegungen der Diakone protokolliert, später nicht mehr. Der letzte Eintrag stammte vom 26. Dezember 1575.[294] Doch auch der Kirchenrat

---

[292] Eine zusammenfassende Darstellung der verschiedenen Aufgaben gibt Bernoulli. Er betont den Einfluss Calvins auf a Lascos Konzeption der Diakonie, stellt aber auch die Unterschiede dar. Der wichtigste Unterschied ist, dass a Lasco nicht innerhalb des Diakonenamtes differenziert und spezialisiert. Die Einheit aller Diakone wurde in Emden mit der Unterscheidung zwischen Haupt- und Unterdiakonen allerdings aufgehoben (vgl. Bernoulli, Diakonenamt, 16–18).

[293] Für diese These spricht auch, dass der Kirchenrat Ende Januar 1577 beschloss, die Diakone wegen ihrer Amtsführung zu ermahnen. Das wäre bei der regelmäßigen Teilnahme an der *censura morum* nicht nötig gewesen (vgl. KRP 28.1.1577). Die *censura morum* war gerade einen Monat vorher neu geordnet worden (vgl. KRP 21.12.1576). Offensichtlich wurde nicht erwartet, dass die Diakone teilnahmen.

[294] Dieser Eintrag legt nahe, dass die Rechenschaftslegung der Diakone selbstver-

brauchte sich nicht gegenüber den Diakonen zu verantworten. Im Vergleich zu der Französischen Fremdengemeinde London und der Niederländischen Fremdengemeinde London fällt auf, dass die Diakone sich in Emden nie in Gemeindeangelegenheiten einmischten. In der französischen Gemeinde in London baten Diakone im Namen der Gemeinde um Kirchenordnungs- und Liturgieänderungen, in der niederländischen Gemeinde kritisierten sie die Amtsführung des Kirchenrats. Beides ist in Emden nicht vorgekommen.

Dennoch gab es echte Kooperationen zwischen den Ämtern: bei Belangen der Kirchenzucht und bei Problemfällen der Diakonie. Der Austausch fand in beide Richtungen statt: Die Diakone wandten sich an den Kirchenrat, wenn sie bei Entscheidungen, ob ein Mensch diakonische Zuwendung brauchte, unsicher waren.[295] Sie berichteten dem Kirchenrat über Almosenempfänger, die unrechtmäßig lebten, sodass der Kirchenrat an ihnen Kirchenzucht üben konnte.[296] Andererseits befragte der Kirchenrat bei problematischen Zuchtfällen auch gerne die Diakone.

Im Juli 1563 beschloss der Kirchenrat, die Zusammenarbeit zu institutionalisieren:

> De gemene heft besloten, dat ein ieder der diaconen ein dener mith sick scal nemen unde in syn kluft der armen trȫsten, leren, vermanen unde straffen nha er gelegenheÿt.[297]

---

ständlich war. Schon ein Jahr später wird sie allerdings nicht mehr protokolliert. Die Kirchenordnung 1594 bestätigt jedoch den Brauch (vgl. EKO 7/II, 1, 506–510). Es überrascht, dass die Rechenschaftslegung dennoch in 25 Jahren und selbst in dem sehr ausführlich protokollierten Jahr 1576 nicht einmal in den Protokollen verzeichnet ist. Laut den Protokollen wurde sie auch 1575 nicht vor der Gemeinde abgekündigt. Ebenfalls erschienen die Diakone nicht vor dem Kirchenrat, sondern ein Prediger und ein Ältester gingen zur Diakonenversammlung, um dort an der Rechenschaftslegung teilzunehmen. Die Teilnahme von Kirchenratsmitgliedern scheint 1575 nicht für notwendig gehalten worden zu sein. Die Kirchenratsprotokolle zeichnen das Bild zweier voneinander weitgehend unabhängiger Ämter und Institutionen. Fehlers Untersuchung bestätigt dieses Bild. In Emden gab es sehr unterschiedliche Einrichtungen der Armenfürsorge, die in teils engem Bezug zur Kirche standen, teils aber auch völlig unabhängig von ihr waren. Auch die Minderheiten, Lutheraner, Täufer und Juden, unterhielten eigene Armenfürsorgeeinrichtungen. Sie wurden in der Regel von Emder Bürgern unterstützt (vgl. Fehler, Poor Relief, 225–243).

[295] Vgl. z.B. KRP 16.7.1557. Der Kirchenrat legte auch Regeln für die Diakonie fest (vgl. KRP 16.7.1557, 28.2.1558, 20.9.1563, 28.1.1577, 22.4.1577).

[296] Vgl. z.B. KRP 24.1.1558, 9.5.1575. Vgl. zu Diakonie und Kirchenzucht auch Fehler, Poor Relief, 244–269.

[297] KRP 26.7.1563.

Hier wurden die Diakone in die Aufgaben der Ältesten eingebunden. Gemeinsam sollten sie die Armen trösten, lehren und ermahnen. Die Ältesten nahmen die Hilfe der Diakone in Anspruch, wohl auch, weil die Diakone wussten, welche Almosenempfänger in ihren Kluften lebten. Bei einer anderen Gelegenheit beauftragte der Kirchenrat die zuständigen Diakone, ein Gemeindeglied zu ermahnen und vom Abendmahl auszuschließen.[298] In der Regel jedoch waren die Diakone an Ermahnungen nicht beteiligt.

In komplizierte und vor allem umstrittene und öffentlichkeitswirksame Entscheidungen bezüglich der Kirchenzucht bezog der Kirchenrat die Diakone im gesamten Untersuchungszeitraum ein. So besprach er im Mai 1565 den Fall Steven Mesmaker und Willum Glasemaker mit den Diakonen. Steven wurde täuferischer Ansichten verdächtigt, außerdem sollte er die Gemeinde verleumdet haben, der Kirchenrat sei „uut de duivel".[299] Willum hielt jegliche Zucht für unrecht. Der Kirchenrat beschloss, die Fälle zu besprechen, wenn „de gemene mit de diaconen stharcker moegen byeenkomen." Die Diakone wurden also nicht extra zur Besprechung einbestellt, sondern der Kirchenrat setzte ein Treffen der Amtsträger als selbstverständlich voraus.[300] Einige Monate später wurden die Diakone ohne Angabe von Gründen zum Kirchenrat bestellt.[301] Treffen zwischen den Gremien scheinen also selbstverständlich gewesen zu sein, haben aber nicht so regelmäßig stattgefunden, dass nicht extra zu ihnen eingeladen werden musste. Spätere Eintragungen lassen darauf schließen, dass keine Treffen der Gremien mehr stattfanden, sondern dass bei Bedarf Delegierte aus dem Kirchenrat zu den Diakoniesitzungen gesandt wurden.[302]

---

[298] Vgl. KRP 8./18.7.1569, 15.8.1569, 11.11.1569.

[299] KRP 14.5.1565.

[300] Hierbei mag es sich um die Rechenschaftslegung der Diakone gehandelt haben. Der Eintrag vom 14.5.1565 ist der einzige innerhalb der Protokolle, der nahe legt, die Gremien könnten sich auch zu allgemeinen Besprechungen regelmäßig getroffen haben. Schilling geht davon aus, dass nicht alle Diakone zu der Besprechung im Mai 1565 eingeladen waren, dass einige aber in den ersten Jahren der Existenz der Kirchengemeinde an Sitzungen des Kirchenrats teilnahmen. Auch meint er, die Diakone hätten an der *censura morum* teilgenommen (vgl. Schilling, KRP, 205 FN 15). Laut der Versammlungsordnung nahmen Diakone üblicherweise nicht an Kirchenratssitzungen teil.

[301] Vgl. KRP 9.7.1565.

[302] Vgl. die Einträge zum Streit in der französischen Gemeinde KRP 2./5./12.11.1576.

Eine institutionalisierte Zusammenarbeit der Gremien – und nicht nur einzelner Amtsträger wie bei den Ermahnungen der Armen in den Kluften – gab es demnach, falls es sie überhaupt gab, höchstens bis Anfang der 1570er Jahre. In Einzelfällen, und wenn es für nötig angesehen wurde, funktionierte die Zusammenarbeit aber, sowohl bei Absprachen im Inneren wie beim Umgang mit Kirchenzuchtfällen[303] als auch bei Fragen der Amtsführung der Diakone[304] und erst recht bei öffentlichen Auftritten der Gremien.[305]

Der Aufgabenbereich der Diakone scheint von Anfang an wesentlich geringer gewesen zu sein, als a Lasco es aus London beschreibt. Auch war die Zusammenarbeit zwischen den Gremien nie sehr intensiv. Vermutlich hat sie im Laufe der Jahre noch abgenommen. Wenn die Ämter jedoch zusammenarbeiteten, taten sie das erfolgreich, effizient und konfliktlos. Älteste und Diakone unterstützten sich gegenseitig, wo sie es als nötig empfanden. Dabei ist auffällig, dass sich die Beziehung zwischen Kirchenrat und Diakonen im Laufe der Machtsteigerung des Kirchenrats nicht wesentlich änderte. Weder wurden die Diakone zurückgedrängt, noch geben die Protokolle Konflikte aufgrund einer veränderten Machtstruktur wider. Es blieb bei der freundlich lockeren Kooperation in Problemsituationen. Eine durchdachte ekklesiologische Konzeption der Zusammenarbeit der Ämter wie bei a Lasco ist in Emden nicht zu erkennen.

Das Selbstverständnis des Kirchenrats soll anhand seines Umgangs mit Konflikten in der französischen Gemeinde in Emden herausgearbeitet werden. Gleichzeitig wird ein Blick auf die Abendmahlstheologie der Gemeinde geworfen, da die Abendmahlsfeier bei beiden Streitfällen problematisiert wurde.[306] Gräfin Anna hatte 1554 den französischsprachigen Flüchtlingen aus London erlaubt, eine eigene Gemeinde zu gründen, mit Gottesdiensten in französischer Sprache, eigenem Pfarrer

---

[303] Ein anderer Grund, Diakone in die Kirchenzucht einzubeziehen, war, dass ein Diakon gesündigt hatte (vgl. KRP 16.2.1573, 8.7.1577).

[304] Der Kirchenrat scheint allerdings nicht immer so viel Einfluss auf die Diakone gehabt zu haben, wie er gewünscht hätte. Im Frühjahr 1576 entzogen sich neugewählte Diakone der Prüfung durch den Kirchenrat (vgl. KRP 4.1.1576, 7.3.1576).

[305] 1593 erschienen alle Prediger und Hauptdiakone beim Rat und drangen auf die Durchführung der Armenordnung (vgl. KRP 14.5.1593).

[306] Die Auseinandersetzungen haben in der Literatur bisher wenig Beachtung gefunden, vermutlich weil von der französischen Fremdengemeinde bis auf diese Aktensammlung und die Einträge in den deutschen Kirchenratsprotokollen zu den beiden Streitfällen kaum Dokumente überliefert sind.

und Kirchenrat. Die Gemeinde musste sich an die liturgische Ordnung der Stadtgemeinde halten und war dem deutschen Kirchenrat „zur Einigkeit“ untergeordnet.[307] Mit dieser Bestimmung sollten Konflikte zwischen den Gemeinden vermieden werden. In der Folgezeit kam es nicht zu Konflikten zwischen den Gemeinden, sondern zu Konflikten innerhalb der wallonischen Gemeinde. Diese wurden an den deutschen Kirchenrat herangetragen, wenn die Wallonen sie nicht alleine lösen konnten.

Zwei Streitfälle, die sich beide um den jeweils amtierenden Pfarrer drehten, schlugen im Laufe des 16. Jahrhunderts große Wellen in Emden. Beide Male wurden zuerst der deutsche Kirchenrat, dann Bürgermeister und Stadtrat, zuletzt auch der Graf involviert. Von Dezember 1565 bis Dezember 1566 stritt die wallonische Gemeinde um die Lehre ihres Predigers Adrian Gorin, dem täuferische Ansichten vorgeworfen wurden, und um die Autorität Calvins.[308] Die Franzosen traten mit dem Streit an den deutschen Kirchenrat heran, baten ihn um Schlichtung und boten an, sich seinem Urteil zu unterwerfen, denn die deutschen Amtsträger seien ihre „oeversthen unde superintendenthen“.[309] Der deutsche Kirchenrat agierte in diesem Fall wenig direktiv. Er lud die Streitparteien vor, versuchte zu schlichten,[310] machte einen neuen Kompromissvorschlag[311] und bemühte sich um Versöhnung.[312] Von sich aus griff er nicht in den Streit ein. Sein hauptsächliches Ziel war es, den Konflikt innerhalb der Kirche zu lösen und die Obrigkeiten so weit möglich außen vor zu halten.

Beim Lesen der Protokolle fällt auf, wie zurückhaltend und unaufgeregt sich der Kirchenrat mit der Sache befasste. Der Streit in der wallonischen Gemeinde scheint von den Deutschen nicht als Bedrohung für Stadt und Gemeinde wahrgenommen worden zu sein. Die Unterordnung der wallonischen Gemeinde unter die deutsche wird im Laufe des Konflikts deutlich ausgesprochen, aber vom deutschen Kirchenrat

---

[307] Das Edikt selbst ist verschollen, wurde aber am 28.12.1575 von Graf Johann in einem Schreiben an die wallonische Gemeinde erneuert. In diesem Schreiben nahm er die Bestimmungen seiner Mutter auf (vgl. ArchGK, Nellner 321, Nr. 1, 1).

[308] Dieser Streitfall wird hier nicht ausführlich dargestellt, sondern nur nach seiner Aussagekraft für Kirchenzucht und Abendmahlsverständnis befragt (vgl. zu dem Fall die Aktensammlung ArchGK, Nellner 321–3 u. einige Briefe in Nellner 320A). Der zweite Streit wird umfassender analysiert.

[309] KRP 18.2.1566.

[310] Vgl. KRP 14.1.1566.

[311] Vgl. KRP 18.2.1566.

[312] Vgl. KRP 11.11.1566, 29.12.1567.

nicht betont. Er behandelte die Auseinandersetzung genauso wie Streitigkeiten zwischen Gemeindegliedern. Es ist bemerkenswert, dass bei diesem ersten Streit nicht der deutsche Kirchenrat die Unterordnung forderte, sondern der französische sie als selbstverständlich anbot.

Infolge des Streits traten im wallonischen Gemeindeleben Probleme mit der Abendmahlsfeier auf. Die Gemeinde hatte vermutlich die *Forma ac ratio* als ihre Kirchenordnung angenommen, zumindest wurde die Ordnung ins Französische übersetzt und 1556 in Emden gedruckt.[313] In der *Forma ac ratio* aber wird die Bedeutung von Gemeinschaft, Einheit und Frieden für die Abendmahlsfeier hervorgehoben. Der Gemeinde stellte sich also die Frage, ob sie in der konfliktreichen Situation 1566 überhaupt das Abendmahl feiern konnte. Auch diese Frage wurde vor dem deutschen Kirchenrat verhandelt. Beim ersten Aufkommen des Problems im Dezember 1565, als der deutsche Kirchenrat vermutlich noch erwartete, den Konflikt bald lösen zu können, riet er davon ab, das Abendmahl zu feiern.[314] Drei Monate später übernahm der Kirchenrat die Kirchenzucht für die wallonische Gemeinde, nachdem der wallonische Kirchenrat ihn darum gebeten hatte.[315] Als auch mehrere Ermahnungen zu Eintracht und Frieden nicht gefruchtet hatten, bat er die Streitparteien im April 1566, sich des Abendmahls zu enthalten.[316] Doch je länger sich der Konflikt hinzog, desto wichtiger wurde es, eine Lösung für die Abendmahlsfrage zu finden. Im Frühjahr und Sommer baten Wallonen darum, in der deutschen Gemeinde zum Abendmahl zugelassen zu werden. Die Erlaubnis wurde ihnen erteilt.[317] Gänzlich gelöst war das Problem allerdings auch ein Jahr später noch nicht: Im Juni 1567 bat Hindrick Michels um Wiederzulassung zum Abendmahl, griff aber gleichzeitig den Kirchenrat wegen dessen Verhalten im wallonischen Streit an und erklärte sich seinerseits nicht bereit, sich mit den Streitparteien zu versöhnen. Die Wiederzulassung wurde ihm versagt.[318]

---

[313] Toute la forme & maniere du Ministere Ecclesiastique, en l'Eglise des estrangers, dressee a Londres en Angleterre, par le Prince tresfidele dudit pays, le Roy Edouard. VI. de ce nom: L'an apres l'incarnation du Christ. 1550. avec le preuilege de sa Majesté a la fin du liure. Par M. Iean a Lasco, Baron de Polonie. Traduit de Latin en François, & imprimé par Giles Ctematius. 1556. [Emden] 8°.

[314] Vgl. KRP 17.12.1565.

[315] Vgl. KRP 11.3.1566.

[316] Vgl. KRP 12.4.1566.

[317] Vgl. KRP 27.5.1566, 5.8.1566, 2.9.1566.

[318] Vgl. KRP 5.6.1567. Hindrick Michels war Ältester der wallonischen Gemeinde und hatte sich in dem Streit um Adrian Gorin früh gegen den Pfarrer positioniert.

Interessant ist an der Entwicklung, dass der Kirchenrat zunächst zur Verschiebung des Abendmahls riet, dann lediglich die Konfliktparteien bat, nicht am Abendmahl teilzunehmen, und schließlich Einzelne zur Mahlfeier in seiner Gemeinde zuließ, da sie mit dieser nicht im Streit standen und so versöhnt am Abendmahl teilnehmen konnten. Hier wird die Wertschätzung des Abendmahls deutlich, dessen Feier nicht einfach für Monate ausgesetzt werden konnte. Gleichzeitig zeigt der Vorgang, wie wichtig Franzosen wie Deutschen Einheit und Frieden der Gemeinde in der Mahlfeier – ihre Gemeinschaftlichkeit – waren. Die ekklesiologische Konzeption der *communio corporis Christi* scheint hier durch.

Knapp zehn Jahre später entstand unter dem Prediger Jean Polyander ein zweiter Streit in der wallonischen Gemeinde. Nun ging es wieder um Lehrfragen, in erster Linie aber um den rechten Gebrauch der Kirchenzucht, die Stellung des Predigers sowie um Amtsfragen im weitesten Sinne. Wieder wurde zuerst der deutsche Kirchenrat involviert, dann die Obrigkeiten. Der Konflikt zog sich in verschiedenen Phasen über vier Jahre hin. Daher kann er hier nicht in aller Ausführlichkeit behandelt werden. Der Akzent der Analyse liegt auf den Stellungnahmen des deutschen Kirchenrats zu Kirchenzucht, Ämterordnung und Abendmahl sowie auf der Beziehung der beiden Gemeinden zueinander.

Der Konflikt wurde zuerst an den deutschen Kirchenrat herangetragen, als Polyander ein Gemeindeglied namens Petrus Hypofragmus wegen Falschlehre vom Abendmahl ausgeschlossen hatte, ohne vorher mit Petrus oder dem (wallonischen) Kirchenrat Rücksprache zu nehmen.[319] Polyander hatte damit gegen jede Regel der Kirchenzucht verstoßen. Nicht nur, dass er Petrus keine Möglichkeit zu Umkehr und Reue gegeben hatte, auch waren weder der Kirchenrat noch die Gemeinde in die Entscheidung eingebunden worden. Der deutsche Kirchenrat befahl beiden Konfliktparteien, Richtigstellungen zu

---

Schon im Dezember 1565 versuchte der deutsche Kirchenrat, zwischen Hindrick und Gorin zu vermitteln, sodass Hindrick in Eintracht und Frieden am Abendmahl der wallonischen Gemeinde teilnehmen könne (vgl. KRP 27.12.1565). Später versuchten die wallonischen Ältesten, Gorin abzusetzen und einen neuen Pfarrer zu installieren. Im Februar 1566 baten deutsche Älteste Hindrick und seinen Mitstreiter Hector Cornelis zum ersten Mal, von ihrem Ältestenamt zurückzutreten (25.2.1566). Im August gab Hindrick an, auch bei der deutschen Gemeinde nicht am Abendmahl teilnehmen zu wollen (19.8.1566).

[319] Vgl. KRP 7./11.1.1574.

verlesen: Petrus wegen seiner Lehre und Polyander wegen des Umgangs mit der Kirchenzucht. Nach weiteren Ermahnungen und nachdem Petrus den Kirchenrat bei der Obrigkeit angeklagt hatte, weil der ihm nicht richtig geholfen habe, gelang es dem Kirchenrat, die Streitparteien im Februar 1574 zu versöhnen. Die Versöhnung wurde öffentlich verlesen, und Petrus und Polyander reichten einander die Hand.[320]

Bis September 1574 hatte der deutsche Kirchenrat den Fall Petrus Hypofragmus noch mehrmals zu verhandeln. Petrus klagte Polyander wegen dessen Lehre an, zeigte sich renitent, ihm wurden seine Almosen entzogen, doch Ende April sagte er zu, sich täuferischer Versammlungen zu enthalten und entschuldigte sich für sein Verhalten. Im September wurde Petrus als Prediger nach Rotterdam berufen.[321]

Polyander war unterdessen in einen neuen Streit mit seinem Kirchenrat geraten: Gegen den Willen des Leitungsgremiums weigerte er sich, ein Kind zu taufen. Er war weder bereit, sich seinem eigenen Kirchenrat noch sich dem deutschen Kirchenrat zu unterwerfen. Der deutsche Kirchenrat sandte Delegierte zu den wallonischen Ältesten, um sie in ihrer Amtsführung zu unterstützen und um sie zu ermahnen, weiter mit Polyander nach der Kirchenordnung zu verfahren und nach einer Lösung zu suchen. Auch erklärte sich der Kirchenrat bereit, Lösungsvorschläge einzubringen, falls der wallonische Kirchenrat den Konflikt alleine nicht lösen könne.[322] Hier wird deutlich, dass der Kirchenrat als Gesamtheit die Gemeinde leitete und nicht ein einzelner Pfarrer. Der Prediger hatte sich Mehrheitsentscheidungen zu beugen und konnte nicht gegen seine Ältesten regieren. In dieser Ansicht waren sich die beiden Kirchenräte offensichtlich einig. Zunächst scheint es zu einer Versöhnung zwischen Polyander und den Ältesten gekommen zu sein, und für ein paar Monate kehrte Ruhe in der wallonischen Gemeinde ein.

Im Februar 1575 wurde die Abendmahlsfrage erneut gestellt. Matthias Janssen hatte am Abendmahl der deutschen Gemeinde teilnehmen wollen und war von seinen wallonischen Glaubensbrüdern daran gehin-

---

[320] Vgl. KRP 25.1.1574, 8./17.2.1574. Dazwischen hatten noch mehrere Verhandlungen stattgefunden.

[321] Vgl. z.B. KRP 3./26.3.1574, 27./30.4.1574, 20.9.1574.

[322] Vgl. KRP 22./29.3.1574. Vgl. auch den Taufzeugenstreit in der Niederländischen Fremdengemeinde London und die Ausführungen dort zum Problem der Definition der richtigen Tauffeier in reformierten Gemeinden in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts.

dert worden. Die waren der Überzeugung, dass Matthias nicht zu einer Gemeinde gehören und in einer anderen am Abendmahl teilnehmen könne. Die Aufnahme in die Gemeinde wurde als Voraussetzung für die Abendmahlsteilnahme gesehen, und die Abendmahlsteilnahme besiegelte die Gemeindegliedschaft. Dieser Gedanke spiegelt die Theologie a Lascos. Er wurde vom deutschen Kirchenrat bestätigt: Der Kirchenrat bot Matthias die Aufnahme in die deutsche Gemeinde an.[323] Matthias hat das Angebot aber wohl abgelehnt, denn er war auch in spätere Streitigkeiten innerhalb der wallonischen Gemeinde involviert.

Polyander wurde im Februar 1575 vor den deutschen Kirchenrat geladen, weil er einzelne Gemeindeglieder in der Predigt öffentlich gerügt hatte. Jasper Celosse, Ältester im deutschen Kirchenrat, hatte Polyander wegen dieser öffentlichen Denunziationen und weil er häufig im Affekt handelte, unter vier Augen ermahnt, war damit aber erfolglos geblieben. Alle drei deutschen Prediger wurden beauftragt, Polyander zu ermahnen, solche Angriffe zu unterlassen.[324] Bemerkenswert ist, dass der Kirchenrat die Prediger und nicht Älteste zu Polyander schickte. Selbst wenn das Gremium noch die Vorstellung von der Leitungseinheit vertrat, so glaubte es doch, dass Polyander Älteste nicht anerkennen würde. Daher wurden Prediger zu ihm geschickt, und zwar alle Prediger. Mit diesem Aufgebot an Theologen suchte der Kirchenrat den Pfarrer zu überzeugen. Wie der weitere Verlauf der Streitigkeiten zeigt, blieb er auch damit erfolglos. Polyander ließ sich weder von Ältesten noch vom gesamten Kirchenrat noch von Pfarrern von seiner Meinung und seinen Handlungen abbringen.[325]

Im Dezember wurden neue Klagen über Polyander an den Kirchenrat herangetragen. Der schickte einen Prediger und einen Ältesten zu Polyander, um zu fragen, ob er bereit sei, sich seinem oder dem deutschen Kirchenrat zu unterwerfen. Polyander erklärte sich zur Unterwerfung unter den wallonischen Kirchenrat bereit, und der deutsche Kirchenrat war auch willens, bei Problemen einzugreifen. Zunächst

---

[323] Vgl. KRP 14./21.2.1575.

[324] Vgl. KRP 28.2.1575, 14.3.1575.

[325] Inwieweit Polyanders Überzeugung, einer rechten Sache zu dienen, seine Widerständigkeit befördert hat, muss dahingestellt bleiben. Wenz stellt ihm ein sehr gutes Zeugnis aus und macht Polyanders Gegner für den gesamten Konflikt verantwortlich. Dabei übersieht er allerdings, dass Polyander sich in der Tat nicht an die Kirchenordnung hielt, sondern gegen seinen Kirchenrat regieren wollte (vgl. Wenz, Geschichte, 126).

aber wurde die Behandlung des Falls verschoben, bis die neugewählten wallonischen Ältesten bestätigt waren.[326]

Trotz dieser Bereitwilligkeit, die Streitigkeiten in der wallonischen Gemeinde zu schlichten, bemühte sich der deutsche Kirchenrat darum, sich aus dem Konflikt soweit möglich herauszuhalten. Erste Instanz sollte der wallonische Kirchenrat sein.[327] An ihn wurde auch Johann Comelÿn verwiesen, als er sich (wieder einmal) über Polyander beschweren wollte:

> […] dat he als een litmate der Walscher consistorii sÿn sake voreerst laten aldahr verhoeren. So he sick alsdan dahr in des consistorii sententie beswart, mach he sÿn recurß tot onse consistorio nemen.[328]

Johann aber war nicht bereit, sich dem wallonischen Kirchenrat zu unterwerfen. Im Januar 1576 übernahm der deutsche Kirchenrat endgültig den Fall.[329] Nicht mehr Lehrstreitigkeiten oder Taufen waren das Problem, sondern die Wahl der neuen Ältesten. Einige Gemeindeglieder – unter ihnen Matthias Janssen, Johann Comelÿn und François du Gardin – erkannten die Gewählten nicht als geeignet an und legten Einspruch gegen die Wahl ein. Sie brachten Beschwerden gegen Leben und Lehre der Gewählten vor.[330] Außerdem war in der wallonischen Kirche jemand zum Ältesten gewählt worden, der eigentlich Glied der deutschen Gemeinde war. Dies verbot die Kirchenordnung.[331] Der Konflikt hatte sich auf das Gebiet des Kirchenrechts verlagert.

Der deutsche Kirchenrat nahm seine Aufgabe als Schiedsrichter ernst. Die Streitparteien konnten Schriften einreichen und Zeugen wurden gehört.[332] Doch dies war nicht das einzige: Der Kirchenrat informierte

---

[326] Vgl. KRP 5./6.12.1575. Polyander hatte es hier also mit einem neuen eigenen Kirchenrat sowie mit einem völlig veränderten deutschen Kirchenrat zu tun. Alle Prediger waren neu in Emden; vermutlich kannten Alting und auch Landius Polyander schon aus der Pfalz. Polyander war Pfarrer in Frankenthal gewesen, bevor er 1571 nach Emden kam (vgl. Wenz, Geschichte, 125f.).

[327] Einige Streitparteien sahen das anders: Am 3. Februar 1576 bestand François du Gardin darauf, der wallonische Kirchenrat könne nicht die Oberaufsicht ausüben „teegen het gebruick in de francoise Kercke hier altÿt geeholden, daer men in sulcken zaecken, daer oppositie geschiet, niet entelick ut te sprecken, sonder eerst met de dütsche Consistorie tho hebben geconsuleert“ (ArchGK, Nellner 321, Nr. 11 [3.2.1576]).

[328] KRP 19.12.1575.

[329] Vgl. KRP 23.12.1575, 2.1.1576.

[330] Vgl. ArchGK, Nellner 321, Nr. 2 (9.1.1576), Nr. 3 (9.1.1576), Nr. 24 (30.3.1576).

[331] Vgl. ArchGK, Nellner 321, Nr. 6 (9.1.1576).

[332] Vgl. die Berichte in den KRP, aber auch die Akten in ArchGK, Nellner 321.

sich auch über die kirchenrechtlichen Grundlagen seines Vorgehens. Dabei griff er nicht auf die ostfriesischen Kirchenordnungen zurück, sondern auf das Römische Recht.[333] Im Archiv der Gemeinde ist ein Blatt überliefert, in dem Alting Bestimmungen aus den Novellen Justinians zum Thema Anklagen und Zeugen zusammengefasst hat, und zur Auseinandersetzung mit dem Grafen zogen die Prediger neben der Bibel das Römische Recht, das ostfriesische Landrecht und die Kirchenväter heran.[334] Die Entscheidung sollte offensichtlich auf der Grundlage des geltenden Rechts gefällt werden, und dabei bildete das Römische Recht die Basis. Allerdings ist auch festzuhalten, dass Alting die Bestimmungen nicht exzerpierte, sondern relativ frei zusammenfasste. Einerseits muss die Bedeutung hervorgehoben werden, die das Römische Recht für die Gemeinde bekommen hatte, andererseits wurde es öffentlich nur in der Auseinandersetzung mit Graf Johann angeführt, und hier hätten nur die Kirchenordnungen von 1529 und 1535 als andere rechtliche Grundlagen zitiert werden können, nicht aber die *Forma ac ratio* oder andere, nicht veröffentlichte oder in Ostfriesland nicht offiziell anerkannte

---

[333] Die besondere Bedeutung der Jurisprudenz für reformierte Theologen in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts schon früh herausgearbeitet zu haben, ist das Verdienst Christoph Strohms (vgl. Strohm, Ethik im frühen Calvinismus). Das Emder Archivmaterial zeigt, wie diese theologischen Ansätze in den Gemeinden „ankamen" und wie auch dort zum Römischen und Kanonischen Recht gegriffen wurde, um eigene Positionen zu belegen.

[334] Vgl. ArchGK, Nellner 321, Nr. 25 (undatiert), Nr. 42 (31.10.1576). Dokumente, die belegen, dass die Gemeinde auf ihre Kirchenordnungen zurückgriff, sind nicht überliefert. Dennoch ist ein solcher Bezug natürlich nicht ausgeschlossen. Allerdings gilt es zu bedenken, dass die *Forma ac ratio* nie offizielle Kirchenordnung der deutschen und vielleicht auch nicht der französischen Gemeinde geworden war, die lutherischen Ordnungen dagegen von der reformierten Gemeinde eigentlich nicht anerkannt wurden. Sprengler-Ruppenthal hat gezeigt, wie reformatorische Kirchenordnungen vor allem des Bugenhagen-Kreises auf das Kanonische Recht zurückgriffen und auf diese Weise ihre Zugehörigkeit zu der einen Kirche ebenso betonten wie sich von katholischen Missbräuchen abgrenzten (vgl. Sprengler-Ruppenthal, Kanonisches Recht, 312, 370f.; vgl. zur Anwendung des Kanonischen Rechts auch Helmholz, Canon Law u. Safley, Canon Law). Für die Rezeption des Römischen Rechts durch die Reformatoren führt Sprengler-Ruppenthal insbes. die humanistische Hochschätzung des Römischen Rechts, die Bedeutung des Römischen Rechts als einheitliches weltliches Recht und das Interesse der Reformatoren an Rechtskontinuität an (vgl. Sprengler-Ruppenthal, Rezeption, 205). Gleichzeitig diente es der Abgrenzung vom Kanonischen Recht (vgl. z.B. ebd., 216). In diesem Sinne wurde es möglicherweise auch vom Emder Kirchenrat rezipiert. Wollte er nicht auf die lutherischen Kirchenordnungen und nicht auf katholische Rechtssätze zurückgreifen, so musste sich der Kirchenrat auf das ostfriesische Landrecht und das Römische Recht berufen. Zudem konnte dem Grafen so auf weltlicher Ebene geantwortet werden.

Ordnungen. Auf die lutherischen Ordnungen aber wollte die Gemeinde sich Mitte der 1570er Jahre sicher nicht berufen.

Noch im Januar 1576 untersagte der Kirchenrat den wallonischen Streitparteien, weiter Streitschriften in der Öffentlichkeit zu verteilen,[335] doch für eine Begrenzung des Skandals war es zu spät. Im Februar erließ Graf Johann ein erstes Mandat gegen die französische Gemeinde. Polyander reagierte verärgert. Er hielt das Mandat für nicht gerechtfertigt, „want he achte gheen twÿst in sÿn ghemeente to sÿne".[336] Der Inhalt des Mandats ist nicht überliefert, aber dass Polyander die Auffassung vertrat, in seiner Gemeinde gebe es keinen Streit, ist erstaunlich.[337] Der Kirchenrat ging auf die Äußerung anscheinend nicht ein. Polyander fing daraufhin an, diejenigen, die das Mandat des Grafen erwirkt hatten, öffentlich anzuklagen.[338]

Dann wurde auch der deutsche Kirchenrat in den Streit hineingezogen:[339] Im April erschienen der Älteste Reignier de Peistere und der Krankentröster Matthias Keteler (van de Loo) vor dem Kirchenrat, weil sie über Dritte gehört hatten, der Prediger Rudolph Landius habe Polyander befohlen, das Abendmahl zu halten. Sie wollten nun wissen, ob Landius aus eigenem Antrieb oder auf Beschluss des Kirchenrats gehandelt habe. Es war also die Frage aufgekommen, ob sich auch in der deutschen Gemeinde ein Pfarrer über den Kirchenrat stellte und alleine wichtige Entscheidungen traf. Die Antwort des Kirchenrats ist nicht überliefert, ebenso wenig wie ein Hinweis, ob das Gerücht überhaupt stimmte.[340]

---

[335] Vgl. KRP 27.1.1576.

[336] KRP 24.2.1576. Vgl. auch ArchGK, Nellner 321, Nr. 21 (undatiert).

[337] Polyander scheint mit Sendungsbewusstsein ausgestattet gewesen zu sein. Mehrere Zeugen berichteten, er habe in einer Predigt gesagt, nicht er spreche, sondern Gott rede durch seinen Mund. Desgleichen könne er sich den Geboten der Obrigkeit nicht unterwerfen, denn man müsse Gott mehr gehorchen als den Menschen (vgl. ArchGK, Nellner 321, Nr. 24 [30.3.1576]). Solche Vorwürfe gegenüber Polyander waren schon häufiger geäußert worden.

[338] Polyander verleumdete seine Gegner nun wohl auch in der Stadt; öffentliche Abkündigungen von der Kanzel im Gottesdienst hatte er schon vorher unternommen. Vgl. ArchGK, Nellner 321, Nr. 4 (9.1.1576), Nr. 5 (9.1.1576), Nr. 7 (9.1.1576). Polyander allerdings betonte, er habe die Genannten nicht diffamieren wollen, sondern ihre Namen genannt, damit die Gemeinde für sie Fürbitte halte (vgl. ebd., Nr. 20 [undatiert]).

[339] Mit Jasper Celosse war ein Kirchenratsmitglied schon länger beteiligt. Von wichtigen Entscheidungen war er daher als voreingenommen ausgeschlossen worden (vgl. KRP 5.3.1576).

[340] Vgl. KRP 16.4.1576.

Mit dem Erscheinen der beiden Männer war aber ein altes Problem wieder aufgebrochen: Wie sollte es die zerstrittene französische Gemeinde mit dem Abendmahl halten? Diesmal entschied der deutsche Kirchenrat anders als 1565: Polyander soll das Abendmahl feiern, denn man könne es ihm nicht verbieten, ohne die ganze Gemeinde vom Abendmahl abzuhalten.[341] Hier stand das Wohl der Gemeinschaft über der Zucht an dem Einzelnen. Der deutsche Kirchenrat konnte insofern davon ausgehen, dass die wallonische Gemeinde das Abendmahl friedlich feiern würde, als Polyanders Gegner nicht teilnehmen würden oder könnten (einige waren inzwischen ausgeschlossen). Dennoch war der Wunsch nach einer Gemeinde, die in Einheit lebt, hinter dem Bedürfnis, die Gemeinde das Mahl feiern zu lassen, zurückgetreten. Die Einheit zwischen Abendmahl und Gemeinschaft war aufgebrochen. Dass die Gemeinde in der Feier des Mahls zur *communio corporis Christi* werden könnte, hat 1576 wohl keiner erwartet.[342]

Im Juni erließ der Graf ein neues Mandat wegen der französischen Gemeinde.[343] Der deutsche Kirchenrat intensivierte seine Bemühungen um Versöhnung der wallonischen Streitparteien. Im Juli empfing er einen Brief Graf Johanns. Matthias Janssen und François du Gardin hatten sich an den Grafen gewandt, weil der Kirchenrat ihnen – nach altem Brauch – die schriftliche Aushändigung ihrer Urteile verweigerte. Daher hielt der Graf die Urteile für nichtig und befahl den Kirchenräten, dem deutschen wie dem wallonischen, die Urteile nicht durchzuführen, den Supplikanten dagegen die Urteilsbegründung schriftlich auszuhändigen. Der Graf setzte eine Kommission von Pastoren aus den umliegenden Orten ein, um den Konflikt zu lösen. Der deutsche Kirchenrat hatte der Kommission alle Akten zu dem Streitfall auszuhändigen. Auf diese Weise wollte der Graf „der kirchen einicheit und wolstandt zur Eehre gottes erhalten".[344] Die Kommission scheint jedoch nicht mehr Erfolg gehabt zu haben als der deutsche Kirchenrat. Wiederholt ermahnte sie der Graf, den Streit zu schlichten.[345]

---

[341] Vgl. KRP 30.5.1576.

[342] Auch Nicolas Comelÿn, der darum gebeten hatte, Polyander vom Abendmahl auszuschließen, war weniger an der Gemeinschaft der Gemeinde als an einer Bestrafung des Predigers und seiner Gleichbehandlung interessiert (vgl. KRP 30.5.1576).

[343] Vgl. KRP 13.6.1576.

[344] ArchGK, Nellner 321, Nr. 29 (10.7.1576), 3.

[345] Vgl. ArchGK, Nellner 321, Nr. 30 (29.8.1576), Nr. 31 (3.9.1576), Nr. 35 (24.9.1576).

Der Kirchenrat aber ließ die Sache nicht auf sich beruhen. Er verteidigte sein Recht und seine Pflicht, den Konflikt innerhalb der Gemeinde zu lösen. Graf Johann selbst habe wie seine Mutter, Gräfin Anna, befohlen, dass alle Streitigkeiten der französischen Gemeinde „von onsem Consistorio geendiget und hingelecht werden."[346] Doch nicht nur das Mandat des Grafen bestelle den deutschen Kirchenrat zum Schlichter, sondern auch – und dies wird an erster Stelle genannt – Christus selbst in seiner Einsetzung der Kirchenzucht in Mt 18. Es sei eminent, dass die Sache auf christliche Weise gelöst werde. Des Weiteren verwies der Kirchenrat darauf, es handele sich um einen Streit zwischen dem wallonischen Kirchenrat und zwei Privatpersonen. Es gehe nicht an, dass Privatpersonen ihren Mutwillen mit dem Kirchenrat trieben. Denn:

> So müste jha, genediger her, de gantze Regerung der Kirche tzu grunde unde tzu boeden gheen, unde solte eben auß dem Kirchenregiment ein Tela Aranearum[347] werden, darihn de Kleine mueste behangen unde vorstricket bleiben, de groese aber und gewaltinge ahne schaden außreißen und durchbreichen können.[348]

Mit der Einmischung des Grafen standen Recht und Ordnung in der Kirche auf dem Spiel. Wenn der Graf die Sache annehme, „soe is de gantze ordenunge der kercken toe brocken und tho nichte".[349] Den Grafen schien diese Argumentation nicht sehr zu beeindrucken. Er hieß seine Kommission weiterarbeiten.

Zu einer Entscheidung brachte es die Kommission bis Ende September 1576 allerdings nicht. Am 6. Oktober wurden Matthias Janssen und François du Gardin exkommuniziert.[350] Eine Woche später lud der Rat den Kirchenrat wegen der Exkommunikation vor. Auch interne Kritik am Vorgehen des Kirchenrats wurde laut. Die beiden Ältesten Jasper

---

[346] ArchGK, Nellner 321, Nr. 34 (undatiert, zwei Briefentwürfe für Graf Johann), Blatt 1, 2.

[347] „Tela Aranearum" bedeutet „Spinnenwebe" und ist vermutlich ein Zitat aus Hi 8,14.

[348] Ebd., 3.

[349] Ebd., Blatt 2, 2.

[350] Vgl. ArchGK, Nellner 321, Nr. 37 (6.10.1576). Die Exkommunikationsabkündigung ist auch gedruckt bei Meiners II, 5f. Bemerkenswert an der Exkommunikationsverlautbarung ist, dass eine mögliche Umkehr der beiden nicht erwähnt, sondern die Gemeinde aufgerufen wird, sich ihrer Gemeinschaft zu enthalten „op dat […] ein weinich suÿrdeges den gantzen deech nicht versure." Unterschrieben wurde sie von allen Predigern und 12 Ältesten (vgl. auch KRP 6.10.1576).

Celosse und Sipko Mennens äußerten ihr Missfallen an dem Ablauf.[351] Eine weitere Woche später befahl Graf Johann Bürgermeister und Rat Emdens, den Bann aufheben zu lassen.[352]

Der Graf glaubte sich also dem Kirchenrat übergeordnet. Seine hierarchische Vorstellung lautete: Graf – Stadtrat/Bürgermeister – Kirchenrat. Der Kirchenrat hingegen pochte auf seine Selbstständigkeit in Kirchendingen. Er begann seine Verteidigung jedoch nicht mit diesem Hinweis, sondern mit der Betonung, selbstverständlich seien Prediger wie Älteste Bürger der Stadt und Untertanen des Grafen. Doch warum gelte das Wort zweier Unruhestifter mehr als das des ganzen Gremiums? Die beiden hätten kein Recht gehabt, an den Grafen zu appellieren, wie Ulpian ebenso zeige wie das ostfriesische Landrecht. Die neuen Gesetze des Kaisers könnten nicht mehr gelten als diese alten Bestimmungen. Der Kirchenrat habe sich auch nicht über die vom Grafen eingesetzte Kommission hinwegsetzen wollen, aber die Kommission habe 14 Tage ergebnislos getagt, ohne den Kirchenrat einzubeziehen. Der Kirchenrat bat den Grafen, ihn gegen die beiden Unruhestifter zu verteidigen, denn diese hielten keine Zucht und Ordnung.[353] Die Ansicht des Kirchenrats stimme mit den biblischen Vorschriften ebenso überein wie mit Justinians Gesetzen;[354] der Graf könne sich an Genf oder Heidelberg oder eine beliebige Stadt in Holland wenden, von jedem Kirchenrat werde er dieselbe Antwort bekommen.[355]

Zwei Tage später sandte der Kirchenrat eine Delegation zu Graf Johann, um mit ihm mündlich zu verhandeln. Gleichzeitig bemühte er sich darum, vom Diakonenkollegium Unterstützung bei seinem Vorgehen zu erhalten. Die Diakone bestätigten in ihrer nächsten Versammlung die Haltung des Kirchenrats.[356] In dem Moment, in dem die Autorität des Kirchenrats ernsthaft gefährdet war, besann er sich auf die anderen Amtsträger der Gemeinde und versicherte sich ihrer Unterstützung. So konnte er seine Stellung behaupten. An diesem

---

[351] Vgl. KRP 15.10.1576.

[352] Vgl. ArchGK, Nellner 321, Nr. 40 (23.10.1576).

[353] Vgl. ArchGK, Nellner 321, Nr. 42 (31.10.1576), 4. Vgl. auch Meiners II, 7–11.

[354] Auch hier zeigt sich, wieweit juristische Erörterungen zum Allgemeingut in den Gemeinden geworden waren. Theologisch, gar ekklesiologisch, wurde nicht argumentiert.

[355] An dieser Begründung wird auch deutlich, welcher reformierten Tradition sich der Kirchenrat verpflichtet fühlte. Zürich ist in der Aufzählung nicht genannt.

[356] Vgl. KRP 2./5./12.11.1576.

Vorgehen wird deutlich, dass die Diakone eigentlich in keiner Weise in die Gemeindeleitung eingebunden waren – sie wurden ja erst zu einem verhältnismäßig späten Zeitpunkt gefragt und waren von sich aus nicht auf den Kirchenrat zugegangen –, dass sie aber dennoch vom Kirchenrat als Amtsträger wahr-, ernst- und wichtiggenommen wurden. Letztlich war es nötig, dass die verschiedenen Gremien zusammenstanden, um die Gemeindeleitung behaupten zu können. Aufgrund des guten Verhältnis der Amtsträger stand dem auch nichts im Wege. Ob die Diakone, die sich sonst nicht ins Kirchenregiment einmischten, über die theologische Rechtmäßigkeit der Argumentation des Kirchenrats nachdachten, muss dahingestellt bleiben.

Die Auseinandersetzungen um die wallonische Kirche haben gezeigt, dass der Kirchenrat seine Unabhängigkeit gegenüber der weltlichen Obrigkeit zu behaupten suchte. In Kirchendingen sah er sich als einzige zuständige Instanz. Dies bewies er mit Bibelzitaten ebenso wie mit dem kanonischen Recht, den Kirchenvätern, dem ostfriesischen Landrecht und Mandaten des Grafen und der Gräfin. Mit Hilfe kirchenrechtlicher Argumentationen versuchte der Kirchenrat seine Kirchenordnung und sein Kirchenregiment zu verteidigen. Eminent für die Durchsetzungsfähigkeit des Kirchenrats war jedoch nicht diese Beweisführung, sondern die Unterstützung, die er von seinen Amtsbrüdern, den Diakonen, erhielt. Im Herbst und Winter 1576 kehrte langsam Ruhe in den Emder Gemeinden ein.[357]

Im Vergleich zu dem ersten Streit in der wallonischen Gemeinde fällt auf, dass der Kirchenrat einerseits wesentlich zurückhaltender agierte und die Angelegenheit zunächst dem wallonischen Kirchenrat überlassen wollte, sich andererseits aber direktiver verhielt als zehn Jahre zuvor. So forderte der Kirchenrat nun Unterwerfung, während sie ihm 1565 freiwillig angetragen worden war.[358] Er trat 1575 mit einem stärkeren Leitungsanspruch auf als 1566. Allerdings waren die Streitigkeiten in der wallonischen Gemeinde auch tiefergehend, der deutsche Kirchenrat selbst von einem relativ frühen Zeitpunkt an durch den Ältesten Jasper Celosse involviert und daher angreifbar. Er wurde

[357] Zu einem formellen Abschluss des Konflikts ist es nie gekommen (vgl. KRP 12./26.11.1576, 3./10./12.12.1576, 27.3.1577, 21.10.1577). Matthias Janssen und François du Gardin wurden schließlich mit dem Kirchenrat versöhnt und wieder in die Gemeinde aufgenommen. Das Datum der Wiederaufnahme ist jedoch nicht bekannt (vgl. ArchGK, Nellner 321, Nr. 38).

[358] Die Grundlage dafür, dass die Wallonen sich an den deutschen Kirchenrat wandten, blieb freilich dieselbe: das Mandat der Gräfin bzw. des Grafen.

sowohl direkt von den Streitparteien angegriffen, als auch vermittelt über den Grafen. Die Etablierung seiner Macht erwies sich in dem zweiten Streit als Notwendigkeit, wollte er nicht die Kirchenleitung an die weltliche Obrigkeit abtreten.

Auch durften nicht Anliegen von Einzelpersonen die Gemeinde beherrschen. Der Kirchenrat verstand den Streit als Konflikt zwischen Einzelpersonen und der Gemeinde. Mit dieser Interpretation setzte er sich beziehungsweise den wallonischen Kirchenrat mit der Gemeinde gleich. Die Ansicht des Vertretungsgremiums galt als Ansicht der Gemeinde. Gemeindeglieder wurden nicht in die Lösung des Streits einbezogen.

Die Frage nach der Möglichkeit, trotz des Streits in der wallonischen Gemeinde das Abendmahl zu feiern, wurde Mitte der 1560er Jahre wesentlich ernsthafter gestellt als 1575. Empfand der Kirchenrat den Streit 1565 noch als Hinderungsgrund, so stand 1575 das Bedürfnis der Gemeinde nach dem Abendmahlsgenuss im Vordergrund. Das zeigt, wie sich Abendmahlstheologie und ekklesiologische Konzeption der Gemeinde wandelten. Zunächst hatte die Gemeinde als Gemeinschaft das Abendmahl feiern sollen, um es recht feiern zu können. Von diesem Verständnis war der Kirchenrat zehn Jahre später abgerückt.[359] Streitigkeiten der Gemeinde stellten keine Anfechtung beim Abendmahlsgenuss mehr dar. Obwohl sich der Konflikt Mitte der 1570er Jahre viel länger hinzog als 1565/66, wurde das Abendmahl nur zweimal thematisiert, und beide Male ging es nicht eigentlich um die Möglichkeit, das Mahl zu feiern. Zunächst wollte ein Gegner Polyanders diesen aus Rache und um der Gleichbehandlung willen vom Abendmahl ausschließen lassen, und beim zweiten Mal wurde innerhalb der deutschen Gemeinde die Frage nach der Rangordnung der Ämter am Beschluss, das Abendmahl feiern zu lassen, festgemacht. Das Abendmahl hatte 1575 seine Bedeutung als integrative Kraft verloren.

Zur Zusammenarbeit der Ämter ist festzuhalten, dass aus der deutschen Gemeinde keine Probleme überliefert sind. Älteste und Pfarrer arbeiteten reibungslos miteinander. Zwar ist deutlich, dass die Ämter

[359] Welcher Aspekt des Abendmahls anstelle der Gemeinschaft in den Vordergrund gerückt war, ist nicht belegt. Der Emder Katechismus betont Gemeinschaft und Gedächtnis, der Heidelberger Katechismus, der inzwischen auch in Emden gelehrt wurde, Sündenvergebung und die Gemeinschaft des einzelnen mit Christus (vgl. Emder Katechismus, Fragen 64–69; Heidelberger Katechismus, Frage 75f.).

unterschieden wurden, und auch, dass das Pfarramt in Emden eine große Bedeutung hatte, doch eine klare Hierarchie bildete sich hier nicht heraus. Dies versuchte die Gemeinde auch dem französischen Pfarrer Polyander zu vermitteln. Die Diakone hatten in Emden keinen Anteil an der Gemeindeleitung.

Durchführung der Kirchenzucht

Öffentliche Buße, Exkommunikation und Wiederaufnahme

In Emden wurde die öffentliche Buße von Anfang an im Abendmahlsgottesdienst begangen.[360] Der Ablauf der Bußzeremonie wird nicht beschrieben; die Protokolle geben nur den Wortlaut der Abkündigungen wieder. Aus diesen Protokolleinträgen ist zu ersehen, dass es kein festes Formular für die Abkündigungen gab. Die Abkündigungen wurden – ebenso wie die Bekanntgaben von Exkommunikationen und Wiederaufnahmen – auf die Person und den Fall zugeschnitten. Dennoch waren einige Elemente in den meisten Abkündigungen vertreten. Die Aufforderung an die Gemeinde, dem Sünder um Christi beziehungsweise Gottes willen zu vergeben, findet sich zum Beispiel in fast allen Abkündigungen.[361] Auf diese Weise erfuhr die Gemeinde, dass die Kirchenzucht – laut der Theologie des Kirchenrats – in direktem Zusammenhang mit Gottes Handeln stand. Weil Gott dem Sünder vergibt, soll auch die Gemeinde dem Menschen vergeben. Weil Gott einen Widerspenstigen aus seinem Reich ausschließt, schließt auch die Gemeinde ihn aus ihrer Gemeinschaft aus. Weil Gott den reuigen Sünder annimmt, kann auch die Gemeinde ihn wieder aufnehmen. Die Abkündigungen machten diesen Zusammenhang für die Gemeinde deutlich.

Doch waren sie lediglich Abkündigungen. Nur in den seltensten Fällen, und nur in den ersten Jahren der Protokollführung, wird von persönlichen, vor der Gemeinde vollzogenen, Bußen berichtet. Eine Bußzeremonie, wie a Lasco und Micron sie beschreiben, wurde in Emden nicht durchgeführt. Die Gemeinde erfuhr von der Reue und Buße der ehemals Renitenten, aber sie erlebte sie nicht. Sie wurde

[360] Vgl. KRP 21.2.1558, 10.4.1558, 13.6.1558. So auch z.B. KRP 10.4.1570.
[361] Vgl. dazu z.B. KRP 17.4.1570, 16.2.1580.

lediglich passiv an der Buße beteiligt. Ihre eigenen Sünden, die a Lasco in den Bußgebeten benennt, scheinen in Emden nicht zur Sprache gekommen zu sein.[362]

Dadurch dass die öffentliche Buße immer in Abendmahlsgottesdiensten abgekündigt wurde, war der Zusammenhang zwischen Kirchenzucht und Abendmahl sehr deutlich. Gleichzeitig aber wurde der Zusammenhang zwischen Kirchenzucht und Gemeinschaft unkenntlich, wenn der Kirchenrat die Gemeinde bis zur nächsten Abendmahlsfeier warten ließ, bis sich ein Gemeindeglied mit ihr versöhnte.[363] Die Versöhnung und mit ihr die Gemeinschaftlichkeit in Frieden und Eintracht hatten keine konstitutive Bedeutung mehr für die Gemeinde. Die Gemeinde musste nicht jederzeit als versöhnte Gemeinschaft leben. Die weitere Analyse der Kirchenzucht wird zeigen, ob die Buße damit stärker zum Abendmahl als zur Gemeinschaft gehörte, ob also Abendmahl und Gemeinschaft auseinandergebrochen waren, die *communio corporis Christi* ihre Bedeutung verloren hatte.

Vor 1560 sind öffentliche Bußen protokolliert, bei denen die Betroffenen vor der Gemeinde ihre Schuld bekannten und um Vergebung baten. So versöhnte sich Liven Bawens am 9. Januar 1558 öffentlich mit der Gemeinde.[364] Zwei Monate später wurde entschieden, dass Jacob Schomaker seine Schuld öffentlich bekennen müsse, „um dat eyn yder syne bekeringe see in syner beschaminge, de he drecht, und um de disciplin in den swanck tho holden".[365] Der Protokolleintrag macht zweierlei deutlich: Zum einen, dass der Kirchenrat, wenn er die persönliche Buße forderte, weniger an der Beschämung der Person interessiert war, als daran, dass die Gemeinde die Reue der Person sah und glaubte. Zum anderen hielt der Kirchenrat die öffentliche Buße für notwendig, um die Kirchenzucht zu erhalten. Ob er hiermit auf

---

[362] Bei dieser Beurteilung ist freilich zu beachten, dass in Emden – wie in den Londoner Fremdengemeinden – regelmäßig Buß- und Fasttage gehalten wurden. An diesen erinnerte die Gemeinde sich ihrer Sündhaftigkeit. Nur in der Kirchenzucht war die eigene Sünde der nicht unmittelbar betroffenen Gemeindeglieder aus dem Blick geraten.

[363] Das Abendmahl wurde in Emden einmal monatlich gefeiert. Dies bezeugen die Kirchenratsprotokolle; bestätigt wird es in der Emder Kirchenordnung von 1594 (vgl. EKO 7/II, 1, 492).

[364] Vgl. KRP 9.1.1558. Weitere Beispiele finden sich KRP 1.1.1558, 18.4.1558, 9.5.1558, 13.6.1558, 2.6.1559.

[365] KRP 10.3.1558. Jacob erschien beim nächsten Abendmahl nicht, entschuldigte sich dann aber für sein Fehlen beim Kirchenrat und büßte im folgenden Abendmahl im April (vgl. KRP 21.3.1558, 10.4.1558).

den Abschreckungseffekt der öffentlichen Buße zählte? Möglich ist es. Doch es wird noch mehr dahintergestanden haben: Die öffentliche Buße war integrativer Bestandteil der Kirchenzucht. Wenn die Gemeinde sie aufgab, veränderte sie auch das Konzept der Zucht. Welche Auswirkungen dies auf Sinn und Zweck der Disziplin hatte, wird noch zu zeigen sein.

Ab 1560 sind bis auf sehr wenige Ausnahmen keine öffentlichen Bußen mehr protokolliert. Die Abkündigung der Buße war nun der Regelfall geworden. Eine Ausnahme findet sich im März 1570, als eine Frau namens Thys[366] wegen Almosenbetrugs öffentlich büßen sollte. Sie weigerte sich jedoch und zahlte auch das Geld erst ein Jahr später zurück.[367] Von einer öffentlichen Buße war dann nicht mehr die Rede. Thys' Almosenbetrug wurde vom Kirchenrat wichtiger genommen als Diebstahl, Trunk oder Gewalt. Das Geben und Empfangen von Almosen gehörte nach a Lascos Vorstellung zu einer der Grundlagen der Gemeinde, und in Emden war das Almosenwesen gut ausgebaut und ein wichtiger Bestandteil der Gemeindearbeit.[368] Der Umgang mit dem Betrug zeigt die Hochschätzung der Diakonie. Über die öffentliche Buße und die Konzeption der Kirchenzucht dagegen sagt er nicht viel aus. Die Forderung nach öffentlicher Buße scheint zu dieser Zeit ein Einzelfall gewesen zu sein.

Abkündigungen der Buße konnten namentlich oder anonym erfolgen. Mit Tränen und Bitten gelang es Gemeindegliedern später auch, eine namentliche Abkündigung in eine anonyme zu verwandeln.[369] Hatte 1558 noch ein Gemeindeglied erfolglos um eine anonyme Abkündigung gebeten, weil es seinem Ansehen nicht schaden wollte, so entschied der Kirchenrat zehn Jahre später, die Vorstellung eines bekannten Gemeindeglieds um seiner Bekanntheit willen anonym zu

---

[366] Ihr Nachname ist nicht bekannt. Im Protokoll heißt sie „dove Thys" (KRP 28.3.1570).

[367] Vgl. KRP 3.4.1570, 2.4.1571. Zwei Jahre später wurde sie des Diebstahls bezichtigt. 1576 bat sie um Wiederzulassung zum Abendmahl, was der Kirchenrat jedoch ablehnte, da er sie für nicht bußfertig hielt. Später im Jahr brachte sie einen Geldstreit vor den Kirchenrat. Fünf Jahre später stellte sie erneut einen Wiederzulassungsantrag. Der Kirchenrat entschied, ihre Bußfertigkeit zunächst auf die Probe stellen zu wollen. Ihr Abendmahlsausschluss ist nicht protokolliert (vgl. KRP 24.8.1573, 5.3.1576, 9.4.1576, 20.3.1581).

[368] Vgl. FEHLER, Poor Relief, 275–280; Emder Kirchenordnung 1594, EKO 7/II, 1, 505–510.

[369] Vgl. z.B. KRP 26.3.1565, 12.12.1567, 5.4.1585.

unternehmen.[370] Doch schon 1560 war eine anonyme Abkündigung einer Buße protokolliert worden.[371]

Eine andere Spielart waren Abkündigungen, in denen zwar die Beteiligten namentlich genannt wurden, die Tat jedoch verschwiegen wurde, „up dath deyennen, so in er geergert syn, versoenet werden unde er dadt by denyennen, den de saken nicht bekendt ÿs, nicht geapenbaret werde."[372] In dem zitierten Fall hatte die Büßende, eine Witwe, Ehebruch mit einem verheirateten Mann begangen. Möglicherweise sollte die Tat verschwiegen werden, weil sie und nicht er büßte und damit seine Frau nicht weiter belastet würde.

Bis zum Ende des Jahrhunderts entwickelten sich anonyme Bußen zum Standardmodell der Bußabkündigungen, doch gab es immer noch namentliche Abkündigungen. Der Kirchenrat entschied je nach Fall, welche Abkündigungsart die angemessene war. Die Tat sowie die Verbreitung und Bekanntheit der Tat entschieden über die Veröffentlichung.[373] Auch bedachte der Kirchenrat, welche Folgen die Abkündigung nicht nur für die büßende Person, sondern auch für weitere direkt oder indirekt Beteiligte haben konnte. Es gab also kein festes Muster bei den Bußabkündigungen. Deutlich wird aber, dass der Kirchenrat bei den Abkündigungen das Wohl der büßenden Person und der Gemeinschaft im Blick hatte. Dies scheint wichtiger gewesen zu sein als die Befolgung bestimmter Abkündigungsregeln.

Insgesamt betrachtet wurde die Buße nur selten eingefordert. Der Kirchenrat nutzte lieber zwei andere Vorgehensweisen, um Menschen mit der Gemeinde zu versöhnen: das Besserungsgelöbnis und die Verhängung von Probezeiten. Eine Versöhnung mit der Gemeinde konnte in Emden nur stattfinden, wenn die Person glaubhaft machte, dass sie sich ändern und bessern wollte. Auch dem Kirchenrat war wohl klar, dass ein solches Gelöbnis gebrochen werden konnte und manchmal auch gebrochen werden würde, aber er bestand darauf, dass die Person das Gelöbnis aussprach. Das Besserungsgelöbnis scheint den Akt der Umkehr besiegelt zu haben, denn hier erklärte sich der reuige Sünder nicht nur vor dem Kirchenrat bußwillig, sondern versicherte

---

[370] Vgl. KRP 10.3.1558, 6.1.1568.

[371] Vgl. KRP 18.3.1560. Die Waisenkindermutter hatte sich mit der Gasthausmutter geprügelt. Ihre Buße wurde abgekündigt, die Tat genannt, der Name aber verschwiegen.

[372] KRP 4.5.1562.

[373] Vgl. z.B. KRP 18.10.1568, 3.1.1569, 14.3.1575. Täuferisch Gesinnte wurden in der Regel mit Namen abgekündigt (vgl. z.B. KRP 11.2.1570).

seine Umkehrwilligkeit auch gegenüber Gott. Nach dieser Umkehr im Angesicht Gottes konnte die Person auch mit der Gemeinde versöhnt werden.[374]

Die Probezeit führte der Kirchenrat ein, um sich bei seinen Entscheidungen über die Kirchenzucht ganz sicher sein zu können. Bevor eine Person zur Buße zugelassen oder wieder aufgenommen wurde, wurde ihre Buße eine Zeit lang auf die Probe gestellt.[375] Das einfache Schuldbekenntnis und der ausdrückliche Wille zur Umkehr reichten nicht mehr. Der theologische Hintergrundgedanke des Kirchenrats mag gewesen sein, dass die Kirchenzucht in der Gemeinde in direktem Zusammenhang mit dem Reich Gottes stand, dass also ein Mensch, der in die Gemeinde aufgenommen – mit der Gemeinde versöhnt – wird, gleichzeitig ins Reich Gottes aufgenommen und mit ihm versöhnt wird. Wenn der Kirchenrat die Beziehung in dieser Reihenfolge sah, lud er mit der Ausübung der Kirchenzucht eine große Verantwortung auf sich. Einige protokollierte Äußerungen sprechen für diese Interpretation. Am 23. Juni 1572 riet Herman de Grave dem Kirchenrat „myt hem also tho handelen, als wy idt voer den Heren kunden vordedigen."[376] Fünf Jahre später erklärte der Kirchenrat, nachdem er drei Jahre lang versucht hatte, den „gruwelicken zanck und unordnunge"[377] in der Ehe von Peter und Jutte Rolof zu schlichten, die beiden für heimlich gebannt, da „de broder nha deße tyt gene rekenschaft voer ohnen geven willen."[378] Der Kirchenrat fühlte sich Gott und der Gemeinde gegenüber zur Rechenschaft über seine Gemeindeglieder verpflichtet. Er konnte dabei kein Risiko eingehen und verzögerte die Annahme von Bußen, bis er sich der Bußbereitschaft der Menschen sicher war.

Die Gemeinde blieb an den meisten dieser Entscheidungen unbeteiligt. In der Regel hörte sie lediglich die Abkündigung der vollzogenen Buße. Doch hin und wieder gab es auch andere Einträge: Im August 1587 bat einer, der vor kurzem das Land verlassen hatte und nach seiner Abreise verschiedener Vergehen angeklagt worden war, um Vergebung,

---

[374] Ein ähnlicher Umgang mit dem Besserungsgelöbnis findet sich in der Französischen Fremdengemeinde London.

[375] Vgl. z.B. KRP 3.1.1558, 10.1.1558, 24.1.1564, 8.1.1567, 11.4.1572, 23.4.1576 (hier wird die Probezeit trotz der Buße verhängt), 16.3.1579 (Probezeit trotz Versöhnung), 10.2.1581, 1.2.1591.

[376] KRP 23.6.1572. Herman de Grave war täuferischer Ansichten anklagt (vgl. KRP 6./16.6.1572).

[377] KRP 20.7.1584.

[378] KRP 7.8.1587.

und die Gemeinde wurde ermahnt: „Und when geen beswering von jemande ingebracht, wort he jegens kumpstigen nachtmal weder thoegelaten worden.“[379] Es sind jedoch nur Ausnahmefälle, in denen die Gemeinde nach ihrer Meinung gefragt wurde.

Die Haltung des Kirchenrats zur Buße kann an einem Eintrag vom 9. September 1588 gezeigt werden. Hier ist beschrieben, wie es zur Bußabkündigung kam, Umkehr und Besserungsgelöbnis sowie die Unterwerfung des Büßers werden betont, der Kirchenrat erbittet die Vergebung um Gottes willen, und zuletzt erhält die Gemeinde die Möglichkeit zum Einspruch. Die Abkündigung zeichnet sich gegenüber anderen durch ihren besonders liebevollen Ton aus.

> L(ieve) broderen und sustern! J(uwer) L(iefden) wort Hanß Broeckart vorgestellt, der (:leÿder:) in ein jammerlick ungelucke gefallen und ein dootslach begangen, warvan he mit der Genedigen Overicheit (:bÿ welken nach mherendeels getuÿchniße voer noethwheer erachtet:) vorlanges verdragen.
>
> Soe hebben wÿ ehm oeck mhermhals hÿrover erenstlick uuth Gades Woort vermhanet, welcker vormaninge he stedes tho dancke angenhomen und mith tranen zÿne schult bekennet und erenstlicke boethe beloevet heft. Wort derhalven hÿrmith J(uwer) L(iefden) boetveerdich voergestelt. Biddet oeck alle lidtmaten, de in ehm geargert, dat zee ehm sulcken ein onfall umb Gades willen wollen vorgeven und Gott den Heren bidden, dath he henforder sick stichtelick moege dragen.
>
> Und soe gene besweringe von jemande wÿder wort ingebracht, wort he up thokumpstigen nachtmal weder thogelaten worden.[380]

Die Anwendung der öffentlichen Buße in Emden soll nun theologisch interpretiert werden. Die Buße war in Emden kein liturgischer Akt, sondern eine Abkündigung im Gottesdienst, eine reine Mitteilung. Sie wurde nicht gemeinsam mit der Gemeinde vor Gott vollzogen, die Beziehung zwischen Gott, Gemeinde und Kirchenzucht wurde nicht sichtbar. Damit konstituierte die Buße die Gemeinde auch nicht als Gemeinschaft. Die Gemeindeglieder erlebten nicht, inwiefern die Buße sie als Gemeinschaft anging. Auch ihre eigene Sündhaftigkeit wurde ihnen nicht vor Augen geführt.[381]

Dennoch zielte gerade die öffentliche Buße auf Eintracht und Gemeinschaft. Die Buße wurde abgekündigt, damit kein Streit mehr

---

[379] KRP 14.8.1587.

[380] KRP 9.9.1588.

[381] A Lascos Konzeption der öffentlichen Bußfeier wurde in Emden nicht realisiert. Anders sah das z.B. in der Niederländischen Fremdengemeinde London aus.

bestehen blieb und alle in Gemeinschaft leben konnten. Bei der Entscheidung, in welcher Weise die Buße abgekündigt wurde und wie viel der Gemeinde mitgeteilt wurde, scheinen Überlegungen zu Einheit und Gemeinschaft ebenfalls eine Rolle gespielt zu haben. Andererseits hatte die Gemeinde kaum noch Anteil an den Entscheidungen über Buße und Versöhnung. In dieser Hinsicht hatte die Gemeinschaft eine wesentlich geringere Bedeutung als in der *Forma ac ratio*. Aufgabe der Gemeinde war die Fürbitte für die Sünder.[382] Hierin, in der Fürbitte füreinander, zeigten sich Einheit und Gemeinschaft der Gemeinde.

Das Besserungsgelöbnis ersetzte teilweise die öffentliche Buße beziehungsweise die Abkündigung der Buße. Der Kirchenrat wollte vermeiden, zum Äußersten zu schreiten. Wollte er damit auch eine Entscheidung über die Zugehörigkeit zum Reich Gottes vermeiden? Sicher ist, dass Älteste und Prediger überzeugt waren, dass ihre Entscheidungen in der Kirchenzucht Auswirkungen auf das Reich Gottes hatten[383] und dass sie in der Rechenschaftspflicht für ihre Gemeindeglieder standen.

Auch wenn die öffentliche Buße in Emden kein liturgischer Akt war und somit nicht im Sinne a Lascos durchgeführt wurde, ihr auch nicht die Bedeutung zugemessen wurde, die a Lasco ihr zukommen ließ, so finden sich doch einige theologische Gemeinsamkeiten. Ziel und Hintergrund der Buße in Emden waren der Konzeption des ehemaligen ostfriesischen Superintendenten ähnlich. Die Buße zielte auf Versöhnung, Einheit und Gemeinschaftlichkeit in der Gemeinde, ihr Fundament bildete das Handeln Gottes, die enge Verbindung zwischen dem Geschehen in der sichtbaren Kirche und dem unsichtbaren Reich Gottes. In a Lascos Bußliturgie zeigt sich diese Theologie darin, dass die Liturgie von Dank und Bitten an Gott durchwoben ist; den einzigen festen Bestandteil der Emder Bußabkündigungen bildete die Bitte um Vergebung um Gottes willen.

Die theologische Begründung der Buße jedoch hatte sich gewandelt. In a Lascos Theologie lag das Hauptgewicht auf dem Sündersein des Menschen. Immer wieder betonte der Reformator, dass jeder Mensch

---

[382] Mehrmals wurden Aufforderungen zur Fürbitte protokolliert. Teils wurden sie im Namen des Kirchenrats ausgesprochen, teils baten – laut den Protokollen – uneinsichtige Sünder selbst um die Fürbitte der Gemeinde (vgl. z.B. KRP 1.2.1563, 11.3.1565).

[383] Umgekehrte Äußerungen, dass also Entscheidungen, die im Reich Gottes gefällt wurden, in der Kirchengemeinde nur nachvollzogen werden – eine Einsicht, die sich bei a Lasco findet –, sind nicht protokolliert.

Sünder ist, nicht nur der Büßer, sondern jedes Gemeindeglied, ja die Gemeinde als ganze. Das ganze Leben der Christen war bei a Lasco Ausdruck ihres Christseins, Folge aus der Rechtfertigung, aber auch Möglichkeit und Aufgabe des Menschen. Die Rechtfertigungslehre bildete für ihn die Basis der Bußzeremonie. In Emden dagegen trat das Sündersein eines jede Menschen in den Hintergrund. Mit Gottes Hilfe schien der Mensch nach der Emder Theologie in der Lage, moralisch und theologisch richtig zu leben.[384]

Die Emder Bannzeremonie ist in den Kirchenratsprotokollen nicht beschrieben, wohl aber werden einige Bannankündigungen und Bannverkündigungen zitiert. Die Protokolle erwecken den Anschein, dass die Exkommunikation ebenso wie die Buße nicht im Gottesdienst vollzogen, sondern lediglich abgekündigt wurde. Den Abkündigungen lagen keine Formeln zugrunde, vielmehr wurden die Texte auf die jeweiligen Fälle bezogen. Allerdings ist nicht immer zu erkennen, warum bei einer Person dies und bei einer anderen jenes gesagt wurde.[385] Hans Meus, der sich nicht mit seiner Frau versöhnen wollte und der auch mit anderen Leuten Streit hatte, wurde am 9. Mai 1576 als „tolner und heide“[386] gebannt; am selben Tag wurde der Schuhmacher Oliver Jantzoon, der sich mit der Frau eines Kollegen gestritten hatte, exkommuniziert, damit „dat hillichdom den honden nicht langher bÿ hem vorgheworpen“ werde.[387] Beide Abkündigungen zeigen trotz der unterschiedlichen Formulierungen, dass für den Kirchenrat die Reinheit der Gemeinde auf dem Spiel stand und die renitenten Gemeindeglieder gebannt wurden, um die Gemeinde reinhalten zu können.

Eine dritte Bannabkündigung desselben Tages bringt einen weiteren Aspekt zutage: Der Täufer Isebrant Claatzen und seine Frau wurden der Gemeinde als „verdweelde schapen“[388] vorgestellt. Die Gemeinde wurde gebeten, für die beiden zu bitten, „dat de leve Godt oer weder verluchten unde van den ritenden wolven erredd[e]de und erloesen wolde.“ Diese Formulierung zeigt die Sorge der Gemeinde um die Exkommunizierten. Wenn die Abkündigung sie Schafe der Herde, die

---

[384] Darauf weist vor allem das Besserungsgelöbnis, aber auch die Bitten um Fürbitten.
[385] Vgl. z.B. die beiden Bannankündigungen KRP 8.9.1564.
[386] Vgl. Mt 18,16.
[387] Vgl. Mt 7,6. Beide Zitate KRP 9.5.1576.
[388] Vgl. Mt 18,12–14 par.

sich verirrt haben, nennt, werden sie in gewisser Weise immer noch als Glieder der Gemeinde betrachtet.[389] Dass die Gemeinde aber die Gemeinschaft des Leibes Christi ist, wird in keiner Abkündigung sichtbar.

Lediglich einmal in fünfzig Jahren sprach der Kirchenrat von der Gemeinde als Leib Christi, aber das war an der Stelle eher traditionelle Sprache als eine durchdachte theologische Aussage.[390] Die Abkündigung fällt aus dem Rahmen der üblichen Formulierungen, sowohl mit dem Verweis auf den Leib Christi als auch mit der Betonung, dass Gott die Umkehr des Sünders wolle. Es ist der einzige Eintrag in fast fünfzig Jahren Protokollierung, der die Theologie a Lascos widerspiegelt. Da er aber vom Mai 1595 stammt, wird es schwierig, die Aussage auf den polnischen Reformator zurückzuführen. Eher ist wahrscheinlich, dass hier der traditionelle Sprachgebrauch von der Gemeinde als Leib Christi aufgenommen wurde. Der Gedanke an sich war ja keine Erfindung a Lascos, er hatte ihn nur in besonderer Weise aufgenommen und zum Zentrum seiner Ekklesiologie gemacht. Die Erwähnung der Gemeinde als Leib Christi wird in Emden zu einem Bild unter vielen.[391]

In den Bannformeln wird auch die Gefahr der Verführung angedeutet.[392] Die Gemeinde soll zwar für die Gebannten bitten, aber gleichzeitig sollen sich die Gemeindeglieder – vor allem die Schwachen unter ihnen – des Umgangs mit ihnen enthalten, damit sie nicht selber verführt werden. Bei Menschen, die wegen täuferischer Ansichten ausgeschlossen wurden, wurde die Enthaltung besonders betont, galt Täufertum in Emden doch mit gutem Grund als hochgradig ansteckend.[393]

Der Kirchenrat fühlte sich – wie bei der Besprechung der Buße schon angedeutet – für die Gemeinde verantwortlich. Er ging davon aus, Gott gegenüber Rechenschaft ablegen zu müssen, warum er sündigende

---

[389] Es fällt auf, dass dieser Text gerade bei Täufern benutzt wird, also bei Menschen, die nicht wegen ihres Verhaltens, sondern wegen ihrer Lehre gebannt werden. Die verirrten Schafe haben sich bewusst von der Gemeinde abgewandt.

[390] „[…] soe wort he hÿrmit als ein verrottet gelitt van den Lichaem Christi, dat is zÿner gemhene, affgesneden. Godt der Herr, der nicht wil den dot des sunders, wolle ehn genedich bekeren. Unde willen ehm nicht als vianden holden, sunder thor boethe vermhanen. Der Here geve genaede, dat he alsoe mit vrouden moege weder angenhomen worden." (KRP 12.5.1595). Der Gebannte war Alkoholiker.

[391] Die Abkündigungen nennen die Gemeinde häufiger Herde als Leib Christi.

[392] Vgl. z.B. KRP 10.3.1589.

[393] A Lasco erwähnt die Gefahr der Verführung auch, allerdings erst an sechster und letzter Stelle der Gründe für den Bann und dort wiederum als einen von zwei Aspekten. Der andere ist, dass die Gemeinde den Zorn Gottes heraufbeschwört, wenn sie die Exkommunikation nicht durchführt (vgl. Forma ac ratio, K II, 200f.).

Menschen in der Gemeinde geduldet habe.[394] Seine Autorität, den Bann auszusprechen, sah der Kirchenrat im Schlüsselamt nach Mt 18,18 begründet. Autorität und Verantwortung des Kirchenrats, die Gefahr der Verführung und die Hoffnung auf Umkehr sind zusammengefasst im letzten Teil der Abkündigung zur Exkommunikation von Luÿtgin Jacobs, der eine Magd geschwängert und dann das Kind vor Kirchenrat und Stadtrat verleugnet hatte.[395]

> Dewile wÿ averst bÿ ehm darop mennichmal mit vermanen und onderwÿsen angeholden und anders nicht beschicket, dann dat he ja lenger ja mher mit laster- und sma-reedent vorfareth, soe verkondigen wy mith dessem im nhamen Jesu Christi und van wegen onsses amptes, dat wÿ ehm als ein verrottet gelidt van die gemhene Gotts affsnieden und ehm nha der thosaegen Christi ‚Wat ghÿ op erden binden werden, sal oick im hemmel gebonden zÿn' dem torn Gotts unde ungenade verkundigen. Willen oick nach dessem geene rekenschop vor hem geven, bett dat he sick betert und von gantzen harten tho Gott bekeeret. Gott, der vader aller barmherticheit wil sich over ehm erbarmen und ehm uut dat strick des duvels erloessen und alle gesonde schaepen bÿ der reinen leere und thom ewigen levendt erholden unde bewaren.[396]

An Exkommunikationen war die Gemeinde mehr als an allen anderen Maßnahmen der Kirchenzucht beteiligt. In der Regel holte der Kirchenrat vor der Exkommunikation das Einverständnis der Gemeinde ein.[397] 1576 legten die Ältesten und Prediger fest, die Zustimmung der Gemeinde für den Bann zu suchen.[398] Dieser Eintrag überrascht, da auch vorher die Gemeinde befragt worden war. Der Kirchenrat wiederholte hier lediglich, was altbekannte Praxis der Gemeinde war. Eine Erklärung für die Bestimmung kann darin gefunden werden, dass 1575 lauter neue Prediger nach Emden gekommen waren. 1576 wurde eine alte Vorschrift lediglich bestätigt.[399]

---

[394] Vgl. KRP 7.8.1587.

[395] Ein Thema, auf das diese Untersuchung nicht näher eingeht, ist die Genderfrage. Es fällt auf, dass in der Kirchenzucht Männer und Frauen gleich behandelt wurden. Bei Sexualdelikten verlangten die Kirchenräte aller untersuchten Gemeinden gleichermaßen Unterwerfung, Umkehr und Buße beider Partner. Beschuldigte eine Frau einen Mann der Vergewaltigung, so wurde der Anschuldigung sorgfältig nachgegangen. Wenn eine Frau angab, ihr Kind sei von einem bestimmten Mann, so war es Pflicht des Mannes, das Gegenteil zu beweisen – was ihm in der Regel nicht gelang.

[396] KRP 10.8.1579. Die Rede vom „verrotteten Glied" lehnt an Mt 5,29f. an.

[397] Vgl. z.B. KRP 11.8.1570, 18.11.1570, 7.3.1572.

[398] Vgl. KRP 14.5.1576.

[399] Es ist auch möglich, den Eintrag als Beschluss zu interpretieren, mit den angekündigten Exkommunikationen nun wirklich fortzufahren.

Allerdings wurde das Prinzip der Gemeindebefragung acht Monate nach dem Eintrag aufgehoben. Zunächst führte der Kirchenrat den heimlichen Bann ein. Lucke in der Loeckfenne konnte ihr Diebstahl nicht nachgewiesen werden. Dennoch war der Kirchenrat von ihrer Schuld überzeugt. Er sah jedoch keine Möglichkeit, sie von der Gemeinde auszuschließen, ohne große Ärgernisse hervorzurufen. So entschieden die Ältesten, einen Pfarrer und zwei Älteste zu ihr zu schicken und ihr „privatelick onse broederlicke sorge und plicht opseggen und öhr Gades gerichte bevelen."[400] Sollte jemand an diesem heimlichen Bann Anstoß nehmen, wollte der Kirchenrat Lucke öffentlich bannen.

Diese Entscheidung zog eine veränderte Ekklesiologie nach sich.[401] Die Gemeinde hatte keine Bedeutung mehr für Exkommunikationsentscheidungen; ihre Mitspracherechte wurden drastisch beschnitten. Im Juni 1579 diskutierte der Kirchenrat, ob eine Frau, die im Ehestreit lebte, direkt gebannt oder erst der Gemeinde vorgestellt werden sollte.[402] Fünf Tage später wurde Uucko Folckers, der trunken über die Straße gestolpert war, heimlich ausgeschlossen, weil kaum jemand wisse, dass er Gemeindeglied sei.[403] In der zweiten Hälfte der 1580er Jahre wurden wiederholt heimliche Exkommunikationen vollzogen, immer mit dem Argument, die Gemeindegliedschaft sei nur wenigen bekannt und deshalb wolle man den Bann nicht öffentlich machen, ja es sei nicht „stichtlick", den Bann öffentlich zu vollziehen.[404] Die Gemeinde sollte durch die Exkommunikationen nicht belastet werden. Der Kirchenrat schien zu fürchten, dass die Veröffentlichung von Exkommunikationen von Menschen, die am Rande der Gemeinde standen, die Gemeinde nicht erbaue – als Gemeinschaft zusammenschweiße und auf das Reich Gottes weise –, sondern dass solche Bekanntmachungen nur zu Ärger und Unruhe unter den Gemeindegliedern führen könnten.

Die Differenzierung des Kirchenrats zwischen Gemeindegliedern, die öffentlich gebannt werden mussten, und solchen, die am Rande der Gemeinde standen und daher nicht öffentlich gebannt werden durften,

---

[400] KRP 7.1.1577.

[401] Möglicherweise ging die Modifikation in der Ekklesiologie auch der Entscheidung voraus. Greifbar wird sie jedoch erst später. Es ist durchaus denkbar, dass der Kirchenrat zunächst eine pragmatische Entscheidung fällte, und dass auf diese weitere ähnliche Entscheidungen folgten, die dann auch die Ekklesiologie der Gemeinde veränderten.

[402] Vgl. KRP 1.6.1579.

[403] Vgl. KRP 6./12.6.1579.

[404] KRP 27.4.1587. Vgl. weiter z.B. KRP 8.3.1587, 7.8.1587, 20.5.1588, 17.6.1588, 13.1.1589.

wirft die Frage auf, wie die Gemeindegliedschaft in Emden definiert war. Laut Weerda „kennt die Gemeinde nur eine Verwirklichung der Gemeindegliedschaft, nämlich die sakramentale."[405] In der Taufe wird ein Mensch in die Gemeinde aufgenommen, und im Abendmahl wird die Gemeinde zur Gemeinschaft. Das ist die Theorie. In der Praxis scheint Emden ab Ende der 1570er Jahre noch eine andere Definition von Gemeindegliedschaft gekannt zu haben. Vermutlich führte die Gemeinde Register mit allen Gemeindegliedern.[406] Die Abendmahlsteilnahme kann nicht ausschlaggebend für die Gemeindegliedschaft gewesen sein, sonst würden nicht Personen, die jahrelang nicht am Abendmahl teilgenommen hatten, exkommuniziert.[407] Die Abendmahlsteilnahme sagte aber offensichtlich etwas darüber aus, zu welchem Kreis der Gemeinde man gehörte. Es gab die engere Gemeinde, diejenigen, die am Abendmahl teilnahmen und dann auch öffentlich gebannt wurden, und es gab eine äußere Gemeinde, diejenigen, die nicht am Abendmahl teilnahmen, aber trotzdem irgendwie zur Gemeinde gehörten. Sie werden getauft gewesen sein und das Bekenntnis abgelegt haben, also einmal als Glieder in die Gemeinde aufgenommen worden sein. Wenn sie dann nicht weggezogen waren, gehörten sie bis zu ihrem Bann zur Gemeinde, selbst wenn sie an Versammlungen der Täufer oder anderer Gruppierungen teilnahmen.[408]

Aus der Gemeinde wurden wiederholt (teils täuferisch motivierte) Klagen laut, der Bann werde nicht ernsthaft genug durchgeführt.[409] Der Kirchenrat nahm diese Anklagen ernst, wies sie jedoch in der Regel als unbegründet zurück. Die Auseinandersetzung um die Durchführung

---

[405] Weerda, Kirchenrat, 344.

[406] Vgl. Weerda, Kirchenrat, 341. Weerda geht davon aus, dass nur Abendmahlsteilnehmer in die Listen eingetragen wurden. Allerdings sind keine Register überliefert. Konfirmationsregister sind erst ab 1772 erhalten (vgl. ebd., FN 11). Die Londoner Gemeinde führte auch Taufregister (vgl. Sprengler-Ruppenthal, Mysterium und Riten, 22–28).

[407] Vgl. z.B. KRP 13.1.1589.

[408] Am 31.10.1586 wurde der Fall von Fie Jacobs diskutiert, die wegen ihrer Unzucht vor den Kirchenrat geladen worden war. Am 11. September war sie deswegen vom Abendmahl ausgeschlossen worden; zwei Älteste hatten Erkundigungen über sie einziehen sollen. Dabei war herausgekommen, dass Fies Name sich nicht in den Protokollen fand. Sie musste also unexaminiert am Abendmahl teilgenommen haben. Daher wurde sie nicht als Gemeindeglied anerkannt. Der Eintrag beweist, dass Protokolle über die Gemeindegliedschaft geführt wurden und dass die Gemeindegliedschaft – zumindest auch – am Examen und Eintrag in das Protokoll festgemacht wurde. Dies spricht gegen Weerdas These, es seien lediglich Abendmahlsregister geführt worden (s. FN 406).

[409] Vgl. z.B. KRP 2.4.1576 oder KRP 7.10.1597.

der Exkommunikation steht in Beziehung zu den allgemeinen Klagen über Lässigkeit im Umgang mit der Kirchenzucht, die in Emden immer wieder laut wurden.[410]

Die Obrigkeit war theoretisch nicht in Exkommunikationen involviert. Mehrmals appellierten Gebannte jedoch an die Obrigkeit. Der Graf oder auch der Stadtrat wandte sich dann an den Kirchenrat und bat oder befahl, den Bann wieder aufzuheben. Der Kirchenrat konnte seine Ansicht jedoch letztlich immer verteidigen.

Dass der Kirchenrat einen Bann nicht leichtfertig aussprach, zeigen die vielen Bannaufschübe.[411] Auch wurden Probezeiten vor dem Bann verhängt.[412] Bevor er einen Menschen aus der Gemeinde und damit aus dem Reich Gottes ausschloss, versuchte der Kirchenrat mit allen Mitteln, den Sünder zu Reue und Umkehr zu bewegen. Manche Prozesse zogen sich über Jahre hin, bevor eine Exkommunikation ausgesprochen wurde. So wie der Kirchenrat renitente Sünder nicht in der Gemeinde belassen wollte, so wollte er auch nicht das ewige Verderben der Menschen herbeiführen, wenn er noch eine Hoffnung auf Umkehr sah.

Die Schritte der Kirchenzucht, die bei a Lasco recht genau beschrieben sind, scheinen in Emden nicht unverrückbar festgestanden zu haben. Dass in der Praxis lieber einmal mehr als in der Ordnung vorgesehen ermahnt wurde und dass manche Prozesse sich über Jahre hinzogen, hatte Emden mit den anderen untersuchten Gemeinden gemein. Der Kirchenrat wollte sich nicht voreilig ein Urteil über das Seelenheil der Gemeindeglieder anmaßen. In Emden scheint die Unsicherheit aber noch größer gewesen zu sein als in den anderen Gemeinden: Am 8. Oktober 1585 wurde im Kirchenrat beratschlagt, wie mit Johanneke Syverts zu verfahren sei, die vier Tage zuvor ohne weitere Verhandlung aufgrund ihres unzüchtigen Lebenswandels heimlich vom Abendmahl

---

[410] In Emden wurde der Bann nicht wesentlich seltener verhängt als in den anderen untersuchten Gemeinden. In der Niederländischen Fremdengemeinde London wurden zwar quantitativ mehr Menschen exkommuniziert als in Emden, aber das ist einzig in den Massenexkommunikationen von Hamstede-Anhängern im Frühjahr 1561 begründet. Einzelexkommunikationen gab es in London nicht häufiger als in Emden.

[411] Vgl. z.B. KRP 12.12.1572, 26.8.1577, 27.1.1589, 10.5.1594, 9.8.1594, 7.10.1597.

[412] Vgl. z.B. KRP 1.8.1558. Der Unterschied zwischen einem Bannaufschub und einer Probezeit bestand darin, dass in der Probezeit konkrete Taten gefordert wurden. Wenn die zu bannende Person dies oder jenes tat, um ihre Reue zu beweisen, wurde sie nicht gebannt, andernfalls sollte beim nächsten Mal die Exkommunikation durchgeführt werden. Ein Bannaufschub dagegen war offener. Hier nahm der Kirchenrat eine stärker abwartende Haltung ein.

ausgeschlossen worden war.[413] Die Ältesten „beraetslagen omme eine forma, de argerniße wechthonemen." Ihr Problem war, dass Johannekens Lebenswandel öffentlich bekannt war, dass der Kirchenrat also nicht nur heimlich reagieren konnte, sondern auch eine öffentliche Reaktion zeigen musste. Zunächst scheint freilich nichts entschieden worden zu sein. Zwei Jahre später wurde Johanneke erneut wegen Unzucht vom Abendmahl ausgeschlossen.[414] Der heimliche Ausschluss scheint nicht sehr wirksam gewesen zu sein.

Die Unsicherheit des Kirchenrats war in der Neueinführung der heimlichen Ausschlüsse und Wiederzulassungen begründet. Der Kirchenrat hatte sich damit selbst ein Problem geschaffen, für das es nun neue Lösungen zu finden galt. Dass heimliche Exkommunikationen nicht ausschließlich an Gemeindegliedern angewandt wurden, die allemal nicht zur Kerngemeinde gehörten, beweist der Umgang mit Johanneke Syverts.

Zusammenfassend seien nun eine theologische Interpretation des Banns in Emden und ein Vergleich mit a Lascos Konzeption unternommen. Die Emder Banntheologie, die zunächst a Lascos Vorstellungen recht nahe gekommen war, veränderte sich mit der Einführung des heimlichen Banns ab etwa 1577. Daher hat der Eintrag vom Mai 1576, man wolle die Zustimmung der Gemeinde einholen, möglicherweise eine größere Bedeutung als zunächst gedacht. Hier wurde zum letzten Mal die bisherige Praxis der Gemeinde bestätigt. Sie hatte auf a Lascos Theologie beruht. Ab Ende der 1570er Jahre verlor die Gottesdienstgemeinde an Bedeutung, denn sie wurde nicht mehr in die Entscheidungen einbezogen, und selbst von Exkommunikationen erfuhr sie nicht immer. Der Bann war keine Gemeinschaftshandlung mehr; er hatte die Beziehung zum Gemeindeleben verloren. Der Kirchenrat verstand die Gemeinde nicht mehr als ganzheitliche Gemeinschaft.

Gleichzeitig zeigt sich eine dreifache Definition von Gemeinde im Verständnis des Kirchenrats: Einerseits gab es eine Abendmahlsgemeinschaft, von der man gebannt werden konnte, andererseits wurde die Gemeindegliedschaft so definiert, dass auch Menschen zur Gemeinde gehören konnten, die nicht am Abendmahl und manchmal nicht einmal am Gottesdienst teilnahmen. Der einheitliche Blick auf die Gemeinde

[413] Vgl. KRP 4./8.10.1585.
[414] Vgl. KRP 14.8.1587.

als Abendmahlsgemeinschaft war aufgehoben.[415] Daneben existierte die Gruppe der Exkommunizierten, die insofern zur Gemeinde gehörten, als der Kirchenrat sich ihrer in Ermahnungen und Aufsicht weiterhin annahm.

Die langen Verhandlungen, bevor ein Bann ausgesprochen wurde, die sich in der gesamten zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts finden, erinnern an a Lascos Konzeption. Die Gemeinde sollte nicht leichtfertig mit dem Schlüsselamt umgehen. Allerdings ist dieser Umgang mit der Kirchenzucht bei vielen Reformatoren zu finden. Deshalb kann die Emder Praxis nicht unbedingt auf a Lasco zurückgeführt werden. Anders sieht es mit dem Gemeindebezug der ersten Jahrzehnte aus. Dass die Zustimmung der Gemeinde zu einer Exkommunikation eingeholt wurde, war dem polnischen Reformator sehr wichtig, galt es doch als Ausdruck der Gemeinschaftlichkeit der Gemeinde. Die *communio corporis Christi* entschied gemeinsam über diejenigen Glieder am Leib Christi, die Fehler begangen hatten.[416]

Die Gemeinschaft spielte bei den Emder Abkündigungen, so wie sie in den Kirchenratsprotokollen zitiert werden, keine Rolle. Auch wenn die Gemeinschaft gelegentlich erwähnt wird, ist doch der Sprachduktus ein ganz anderer als bei a Lasco und Micron. Die Gemeinschaft wird als das Gefährdete hingestellt, das mit Hilfe des Banns gerettet werden muss. Die Gemeinschaft ist das, von dem der Sünder ausgeschlossen wird. Sie ist aber nicht das Ziel der Exkommunikation. Die Liebe wird sehr selten als Liebe Gottes erwähnt, nie als Liebe der Gemeinschaft, Liebe der Glieder untereinander. Auch hier werden die unterschiedlichen theologischen Grundlagen a Lascos und Microns auf der einen und der Emder Gemeinde auf der anderen Seite deutlich. Was in Emden an Ansätzen vorhanden war, a Lascos Theologie aufzunehmen –

---

[415] Dies ist sicher auch darin begründet, dass zwar eine Freikirchen-Gemeinde als reine Abendmahlsgemeinschaft leben konnte, dass aber in der Emder Situation, wo Kirchengemeinde und Stadtgemeinde tendenziell gleichgesetzt wurden, der Kirchenrat nicht erwarten konnte, dass alle Gemeindeglieder – der Großteil aller Bürger – am Abendmahl teilnahmen und sich der rigorosen Kirchenzucht unterwarfen. Zudem war die Emder Gemeinde einer hohen Fluktuation der Flüchtlingsmitglieder ausgesetzt, sodass es schwierig wurde, die Gemeindegrenzen genau zu definieren. Zwei verschiedene Konzeptionen von Gemeinde waren hier aufeinander geprallt, und die „landeskirchliche" Definition hatte – vermutlich aus rein pragmatischen Gründen – gewonnen.

[416] Ob sich diese Theologie in einer Bannliturgie wie in der *Forma ac ratio* widerspiegelte, ist leider nicht bekannt. Die Abkündigungen lassen vermuten, dass zumindest ab 1560 keine Bannzeremonien mehr vollzogen wurden.

die gemeinschaftliche Entscheidung über eine Exkommunikation –, wurde ab 1576 aufgegeben.[417]

Wiederaufnahmen und Wiederzulassungen sind im gesamten Untersuchungszeitraum protokolliert. Wiederaufnahme- und Wiederzulassungsanträge[418] wurden bis zum Ende des Jahrhunderts in unveränderter Quantität gestellt, zum Teil erst viele Jahre nach dem Ausschluss.[419] Die Veränderung im Laufe der Jahre bestand darin, dass der Kirchenrat sich immer mehr scheute, Exkommunikationen auszusprechen und lieber zum sogenannten kleinen Bann griff, Gemeindeglieder also vom Abendmahl ausschloss. Daher wurden in den späteren Jahrzehnten auch mehr Wiederzulassungs- als Wiederaufnahmeanträge gestellt. Das dahinterstehende Verlangen aber, das Bedürfnis der ausgeschlossenen Gemeindeglieder, wieder dazuzugehören, änderte sich nicht. Als Grund, warum eine Person nach zehn- oder mehrjährigem Ausschluss wieder in die Gemeinde aufgenommen werden wollte, nannte der Kirchenrat das Wirken Gottes: „nu dorch des Heren Genade in nhadenckent gekomen“.[420]

Der Kirchenrat reagierte auf Wiederaufnahmegesuche zwar nie ablehnend, aber auch selten enthusiastisch.[421] Der Fall und die Buß-

[417] Der Umgang mit der Exkommunikation ist einer der wenigen Punkte, bei denen sich eine echte Veränderung in der Haltung des Kirchenrats nach 1575 ausmachen lässt.

[418] Wiederaufnahmen folgten auf Exkommunikationen, Wiederzulassungen auf Abendmahlausschlüsse. Sie werden hier zusammen behandelt, da beide auf das Ausgeschlossensein von der Gemeinde reagierten. Wo Unterschiede in der Behandlung bestanden, werden sie in der Untersuchung markiert. Der soziale Unterschied zwischen einer Exkommunikation und dem Abendmahlsausschluss scheint geringer gewesen zu sein als der theologische: Dort ging es um das Seelenheil der gebannten Person, um ihren Ausschluss aus dem Reich Gottes. Mit dem Abendmahlsausschluss wurde die Person nur aus der Gemeinde ausgeschlossen; die Entscheidung über das ewige Leben blieb offen. Im Gemeindealltag war dagegen nicht offensichtlich, wo der Unterschied zwischen einem Ausschluss und einer Exkommunikation lag. Daher werden auch die Differenzen zwischen Wiederaufnahme und Wiederzulassung verwischt. In den Protokollen ist oft nur aus der Vorgeschichte zu ersehen, um welche Form des Ausschlusses es sich gehandelt hatte, und welche Form der Aufnahme demnach angestrebt war.

[419] Vgl. z.B. KRP 28.10.1566: Wiederaufnahme nach 7 Jahren; 24.6.1577: Wiederaufnahmeantrag nach etwa 7 Jahren; 8.11.1579: Wiederzulassung nach 16 Jahren; 10.4.1581: Wiederzulassung nach 10 Jahren.

[420] KRP 10.4.1581. Soziale o.ä. Gründe protokollierte der Kirchenrat nicht. Oft wurden auch gar keine Gründe angegeben.

[421] Ein besonders brisanter Fall ist der von Barbara Bleeckster (vgl. KRP 3.6.1566, 13.11.1567, 14.12.1567).

bereitschaft der Person wurden sorgfältig untersucht. Von Beginn der Protokollierung an forderte der Kirchenrat Beweise echter Buße, bevor er eine Person wieder aufnahm.[422] Von 1564 an wurden Probezeiten verhängt, um Reue und Bußbereitschaft der Antragsteller zu prüfen.[423] Ab Anfang der 1570er Jahre setzte sich die Probezeit mehr und mehr durch und wurde später fast zum Universalmittel der Kirchenzucht.[424] Probezeiten wurden teilweise genauso abgekündigt wie die eigentlichen Maßnahmen der Kirchenzucht. Im März 1572 baten der Franck-Anhänger, Alkoholiker und Ehebrecher Salomo und seine Frau, über die der Kirchenrat zwei Tage zuvor den Bann beschlossen hatte, nicht ausgeschlossen zu werden, da sie doch gerade ihre Bußbereitschaft bezeugt hätten. Der Kirchenrat entschied, die beiden folgendermaßen der Gemeinde vorzustellen:

> als se hoer myt munde vorklaret hebben hoere leetwesent, dan doch ys dar besweringe nhagevolget, worut men syn bothe niet kan voer genoechsam ansien, dat also syn bothe moth ein tytlanck ansien, oeft men en enerwegen mach navolgendes edder genochsam bodtferdich edder unbodferdich affdoen.[425]

Durch solche Abkündigungen bezog der Kirchenrat die Gemeinde in seine Entscheidungen ein. Die Gemeinde wurde direkt oder indirekt aufgefordert, die betreffenden Personen zu beobachten und ihr Verhalten wie Anzeichen von Buße dem Kirchenrat mitzuteilen. Zumindest in den ersten Jahren der Protokollierung beteiligte der Kirchenrat die Gemeinde auch immer an Entscheidungen über Wiederaufnahmen. Sie wurden der Gemeinde angekündigt, und der Kirchenrat forderte die Gemeindeglieder auf, etwaige Einwände zu melden.[426]

Ab 1580 sind allerdings auch heimliche Wiederaufnahmen protokolliert.[427] Dies wird damit zusammenhängen, dass nach 1575 auch heimliche Exkommunikationen durchgeführt worden waren: Wie will man einer Gemeinde eine Wiederaufnahme abkündigen, wenn sie gar nichts von der Exkommunikation erfahren hat? Der Kirchenrat stand im letzten Viertel des Jahrhunderts vor dem Problem, dass manche Menschen formal der Gemeinde angehörten, jedoch schon lange an

---

[422] Vgl. KRP 3./10.1.1558, 1.8.1558, 17.10.1558.
[423] Vgl. KRP 24.1.1564.
[424] Vgl. KRP 8.5.1570, 29.1.1571, 28.8.1571, 20.1.1572, 17.2.1572, 11.4.1572.
[425] KRP 7.3.1572. Der Bann war am 5. März beschlossen worden.
[426] Vgl. z.B. KRP 21.2.1564.
[427] Vgl. KRP 8.2.1580, 15.1.1582.

keinem Gottesdienst mehr teilgenommen hatten. Durch die heimlichen Wiederaufnahmen wie die heimlichen Ausschlüsse versuchte der Kirchenrat, Unruhe in der Gemeinde vorzubeugen. Damit aber wurde die Gemeinde in der Kirchenzucht entmündigt. Die Vorstellung der Gemeinde als Einheit war aufgegeben. Wie bei den Exkommunikationen, so machte sich auch hier eine mehrfache Definition von Gemeinde bemerkbar.

Die Wiederaufnahme wurde – ebenso wie die anderen Handlungen der Kirchenzucht – nicht im Gottesdienst vollzogen, sondern der Gemeinde lediglich in einer Abkündigung mitgeteilt. Allerdings vollzog der Kirchenrat innerhalb der Kirchenratssitzung die Wiederaufnahme in den ersten Jahren in Anlehnung an a Lascos Ritus:[428] Dem Wiederaufgenommenen wurde die Hand gereicht: „dat men hoer als eyn ander lytmate der gemene hantreken schal doen."[429] Die Gemeinde sah von dieser Versöhnungszeremonie jedoch nichts. Später sind Versöhnungs- und Wiederaufnahmeriten nicht mehr protokolliert.

Doch nicht nur die Gemeinde wurde in die Wiederaufnahmen nicht vollständig einbezogen, auch die betroffenen Personen wirken in manchen Einträgen seltsam unbeteiligt. 1563 brachte der Prediger Colthuin im Kirchenrat ein, dass Anneke Jaspars, die mit ihrem Mann an der katholischen Messe teilgenommen und die Gemeinde gelästert hatte, wieder zum Abendmahl zugelassen werden wollte. Der Kirchenrat beschloss, ihre Bußbereitschaft eine Zeit lang zu prüfen, und sie, wenn „rechte vruchten der boete" zu sehen seien, wieder zuzulassen.[430] Im Januar 1564 „heft [idt] den broderen behaget, dat men in er afwesent de gemene" ihre Wiederzulassung mitteilte.[431] Nicht nur, dass im Gottesdienst keine Wiederzulassungszeremonie stattfand und

[428] Ein weiterer Punkt, an dem die Praxis des Kirchenrats in den ersten Jahren mit a Lascos Vorstellungen übereinstimmte, war die Sorge für „Problemkinder": Am 6. Februar 1559 schickte der Kirchenrat einen Ältesten zu Quirinus, um nachzufragen, ob er sich weiterhin mit seine Frau verstehe; die Versöhnung hatte der Kirchenrat am 27.7.1558 zelebriert. Später beschwerten sich Gemeindeglieder, die unter Kirchenzucht standen, über mangelnde Fürsorge des Kirchenrats (vgl. z.B. KRP 15.5.1572). Allerdings sagen solche Beschwerden wenig über das tatsächliche Verhalten des Kirchenrats aus. Sie können auch darin motiviert sein, den Kirchenrat ins Unrecht zu setzen, um selber besser dazustehen. Für eine Beurteilung des Verhaltens des Kirchenrats sind nicht genügend Beschwerden protokolliert.

[429] KRP 5.2.1560.

[430] KRP 1.11.1563. Völlig anders reagierte der Kirchenrat der Französischen Fremdengemeinde London auf Renegaten (s.u. den Abschnitt zum Ablauf der Kirchenzucht in der Französischen Fremdengemeinde London).

[431] KRP 3.1.1564.

die Gemeinde nicht an der Wiederzulassung beteiligt wurde, selbst die betroffene Person brauchte nicht mehr anwesend sein. Dass Anneke Jaspars in die Gemeinschaft der Gemeinde aufgenommen wurde, gar in die Gemeinschaft des Leibes Christi, wurde weder für sie noch für die Gemeinde deutlich. Zudem fragt sich, wozu Anneke eigentlich zugelassen wurde, wenn nicht zum Gottesdienst. Warum bat sie um die Wiederzulassung und warum wurde sie ihr genehmigt, wenn sie dann doch nicht am Gottesdienst teilnahm? Welches Gemeindeverständnis steht hier im Hintergrund? Sicher nicht die Vorstellung der Gemeinde als *communio corporis Christi*, und anscheinend auch nicht die Vorstellung der Gemeinde als Gottesdienstgemeinde.[432] Schon früh scheint sich in Emden die mehrfache Definition von Gemeinde breitgemacht zu haben, lange vor der Ankunft Menso Altings und selbst drei Jahre bevor Albert Hardenberg nach Emden kam.[433]

Was sich in Bezug auf die Wiederaufnahmen unter Alting änderte, war die Einführung von heimlichen Wiederaufnahmen. Auch wenn sie erst ab 1580 protokolliert sind, so geht doch der Gedanke schon einige Jahre weiter zurück: Im August 1576 fragte der Kirchenrat, ob Personen, die „vorhen in ghrote ergherniße, voelen bekent, ghelevet hadde" vor einer Erstzulassung zum Abendmahl der Gemeinde öffentlich vorgestellt werden müssten. Älteste und Prediger verneinten die Frage. Die Vorstellung sollte freiwillig sein.[434] Auch wenn es hier nicht um Wiederaufnahmen oder Wiederzulassungen, sondern um eine Erstzulassung ging, so waren doch die Weichen für die späteren heimlichen Wiederzulassungen gestellt. Wenn selbst große und öffentlich bekannte Vergehen nicht mehr vor der Gemeinde geahndet werden mussten, dann hatte die Gemeinde jeglichen Einfluss darauf, wer ihr angehörte, verloren. Gemeindeleben und Gemeindegliedschaft standen nicht mehr in Beziehung zueinander.

Die Obrigkeit nahm keinen unmittelbaren Einfluss auf Wiederaufnahmen. Allerdings wurden Wiederaufnahmen an öffentliche Verfahren geknüpft. Die Gemeinde nahm keinen wieder auf, der noch vor

---

[432] Selbstverständlich ist es möglich, dass Anneke einfach aus dem Grunde nicht am Gottesdienst teilnahm, weil sie nicht in Emden anwesend war, als die Abkündigung verlesen wurde. Dieses Argument ändert jedoch nichts am grundsätzlichen Problem; die Abkündigung hätte verschoben werden können.

[433] Gellius Faber war ein Jahr vor dem Vorfall verstorben; die Emder Gemeinde befand sich gerade in einer Zeit ohne namhafte Pfarrer, an denen die theologische Entwicklung festgemacht werden könnte.

[434] KRP 8.8.1576.

weltlichen Gerichten stand oder in Streit mit der Obrigkeit lebte.[435] In der Regel handelte es sich bei solchen protokollierten Fällen um Ehestreitigkeiten, die vor der Obrigkeit gelöst werden mussten. Obwohl die Gemeinde sich also nicht in ihre internen Angelegenheiten und auch nicht in die Ausübung der Kirchenzucht hineinreden ließ, so nahm sie doch auf die weltliche Obrigkeit Rücksicht – wie sie sie für ihre Zwecke einzuspannen suchte. Auf die Gesamtmenge der Wiederaufnahmen und Wiederzulassungen gesehen, waren Bezüge zur Obrigkeit jedoch sehr selten.

Das Aufnahmeverfahren wurde in Emden zwischen 1558 und 1574 mehrmals neu geregelt. Im Januar 1558 legte der Kirchenrat Prüfungsregeln für diejenigen fest, die zum Abendmahl zugelassen werden wollten.[436] Im April wurde entschieden, dass Neuaufnahmen in die Gemeinde durch ein Privatexamen vor einem der Prediger am Samstag vor dem Abendmahl geschehen sollten.[437] Die Begründung, dass die Prediger nur so wüssten, wer examiniert sei und wer nicht, wer also rechtmäßig am Abendmahl teilnehme und wer nicht, zeigt, dass es dem Kirchenrat nicht um die Gemeinschaft in der Gemeinde zu tun war, sondern allein um die Abendmahlsreinheit. Die Gemeinde brauchte nach Ansicht des Kirchenrats nicht zu wissen, wer zu ihr gehörte und wer nicht. Noch interessanter als diese Bemerkung ist indessen, dass offensichtlich auch die Ältesten nicht mehr über die Gemeindegliedschaft informiert zu sein brauchten. Nach a Lasco hatten Älteste und Diakone die Abendmahlsteilnehmer beobachten sollen, in Emden waren allein die Pfarrer für die rechte Abendmahlsteilnahme verantwortlich. Ein weiterer Aspekt der privaten Zulassung zum Abendmahl war, dass der Gemeinde auf diese Weise die Möglichkeit genommen wurde, beim Aufnahmeexamen im Gottesdienst noch einmal die theologischen Grundlagen der Kirche zu hören. Die Verinnerlichung und immerwährende Vergegenwärtigung des Bekenntnisses der Gemeinde schien in Emden aufgegeben. Wie der Gemeinde die Kompetenzen in der

[435] Vgl. KRP 24.1.1558, 7.3.1569, 5.9.1569.

[436] Vgl. KRP 10./24.1.1558. Die Regeln sind nicht bekannt. Auch ist nicht sicher, ob es sich um ein Examen anlässlich der Erstzulassung handelte oder ob alle Gemeindeglieder, die am Abendmahl teilnehmen wollten, jeweils neu examiniert werden sollten. Die folgenden Protokolleinträge zu Prüfungen lassen vermuten, dass die Regelung die Erstzulassung betraf.

[437] Vgl. KRP 4.4.1558.

Kirchenzucht genommen wurden, so wurde sie auch der theologischen Bildung beraubt.

Knapp zwei Jahre später allerdings wurde die Einschränkung rückgängig gemacht: Die Aufnahme sollte wieder vor der Gemeinde stattfinden.[438] Die Neuaufgenommenen wurden nach vorne gebeten und der Gemeinde vorgestellt. Die Ursache dieser Änderung des Aufnahmeverfahrens ist aus den Protokollen nicht ersichtlich. Allerdings hat der Kirchenrat die öffentliche Vorstellung der Aufgenommenen nicht lange durchgehalten: Am 12. April 1568 entschied er, die Namen der Neuexaminierten von der Kanzel zu verlesen und die Gemeinde um Einspruch zu bitten, so jemand etwas gegen die Aufnahme vorzubringen habe. Die Prüfung fand wieder privat statt. Der Wortlaut des Eintrags lässt vermuten, dass die Namen der Gemeinde vor dem Beschluss nicht mitgeteilt worden waren.[439]

Bei aller Kritik am Emder Verfahren, das der Gemeinde weniger Kompetenzen zugestand, als a Lasco sich vorgestellt hatte, muss berücksichtigt werden, dass Emden in diesen Jahren von Flüchtlingswellen überrollt wurde. Vielleicht war eine öffentliche Prüfung aller Neuankömmlinge vor dem Abendmahl aus praktischen Gründen nur schwer möglich – und hätte die Nerven der Gottesdienstbesucher sehr beansprucht, wenn sie Hunderten von Examen hätten zuhören müssen.[440]

Ein anderer Grund, a Lascos Regeln nicht zu befolgen, war die veränderte Situation der Gemeinde. Emden befand sich in einem Netzwerk reformierter Gemeinden, während London zu a Lascos Zeiten einzigartig gewesen war. Emden nahm – wie alle Gemeinden des Netzwerks – Menschen, die mit Zeugnissen aus anderen Gemeinden kamen, aufgrund dieser Zeugnisse ohne Prüfung an.[441] Die neuen Gemeindeglieder brauchten in Emden nicht noch einmal examiniert werden, weil sie ihre Prüfung schon in Antwerpen oder Groningen oder einer anderen reformierten Stadt abgelegt hatten.

Eine neue Qualität bekam diese Art der Aufnahme im Mai 1575, als der Kirchenrat konstatierte, Reisende würden in der Regel zum

---

[438] Vgl. KRP 27.12.1559.

[439] Vgl. KRP 12.4.1568.

[440] In diesem Zusammenhang ist festzustellen, dass die Wiedereinführung der öffentlichen Aufnahme in Emden 1559 und die Bemühungen um Wiedereröffnung der Londoner Fremdengemeinde zusammenfielen. Emden war nicht mehr der einzige große Zufluchtsort für die Niederländer.

[441] Vgl. z.B. KRP 30.4.1571.

Abendmahl zugelassen.[442] Die Vorstellung von der Gemeinde als Abendmahlsgemeinschaft, die durch Abendmahlsteilnahme und Kirchenzucht konstituiert ist, war hier endgültig aufgegeben. Die Emder Kirchenordnung von 1594 bezeugt zwar den alten Brauch des öffentlichen Examens mit anschließender öffentlicher Eintragung der Namen ins Abendmahlsregister und öffentlichem Glaubensbekenntnis,[443] doch die Protokolle zeigen zumindest für die Jahre 1559 bis 1568 ein anderes Bild. Möglicherweise war die öffentliche Aufnahme unter Hardenberg wieder eingeführt und unter Alting dann weiterhin geübt worden. Ihre theologische Beziehung zur Gemeinde als Abendmahlsgemeinschaft aber hatte sie verloren.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass sich die Theologie der Wiederaufnahme in Emden schon vor 1576 veränderte. Dies war zwar für die Gemeindeglieder nicht sichtbar, bildete aber die Basis für die Veränderung im Verfahren nach 1576. Nun wurden heimliche (Wieder)aufnahmen – wie vorher auch der heimliche Bann – eingeführt. Die Gemeinde war ausgeschaltet. Da sie aber vorher schon nicht als *communio corporis Christi* angesehen worden war und da überdies die Aufnahmen heimlich geschahen, die Gemeinde also nichts von ihnen erfuhr, konnten die Veränderungen im Modus der Wiederaufnahme auch ohne Einsprüche der Gemeinde vonstatten gehen.

Wiederaufnahme und Wiederzulassung wurden den Ausgeschlossenen nicht leicht gemacht. Der Kirchenrat fragte nach wahrer Buße und erlegte den Antragstellern häufig Probezeiten auf, um sich bei der Entscheidung zur Wiederaufnahme ganz sicher sein zu können. Dies weist auf einen doppelten theologischen Hintergrund: Einerseits sah sich der Kirchenrat in der Verantwortung für das Reich Gottes, in das die Menschen mit der Aufnahme in die Gemeinde aufgenommen wurden, andererseits war er an der Reinheit der (Abendmahls)gemeinde interessiert. Auch wenn die Theologie der *ecclesia permixta* beibehalten wurde, so galt doch die sichtbare Gemeinde als Abbildung von Gottes unsichtbarer Gemeinde[444] und musste als solche möglichst rein gehalten

[442] Vgl. KRP 7.5.1574 („[…] als ein reisende man plêech thogelaten tho werden.").
[443] Vgl. Emder Kirchenordnung 1594, EKO 7/II, 1, 493. Hier wird die Gemeinde auch nach Einsprüchen gefragt. Vgl. zu Grenzfragen der Zulassung auch die Beispiele bei Weerda, Kirchenrat, 357.
[444] Vgl. z.B. KRP 10.1.1558.

werden.[445] Diese Ekklesiologie ist bei a Lasco schon angelegt. In Emden aber scheinen diese Gedanken zum Movens des Kirchenrats geworden zu sein, während sie bei a Lasco nur eine unter mehreren Vorstellungen gebildet hatten und der Idee der *communio corporis Christi* untergeordnet gewesen waren. Die Überlegung, dass die Wiederaufnahme – oder, genauer gesagt, die Umkehr, aus der die Wiederaufnahme folgt – das Ziel der Exkommunikation sein könnte, scheint in Emden in keinem der Einträge zur Wiederaufnahme und in nur wenigen zur Exkommunikation auf.

Ablauf der Kirchenzucht

A Lasco unterteilt die Kirchenzucht in private und öffentliche Zucht. Privat sind Ermahnungen unter vier oder mehr Augen, bevor sie an den Kirchenrat geraten. Öffentliche Ermahnungen finden im Kirchenrat statt und, wenn das nichts fruchtet, vor der Gemeinde.

Über den heimlichen Gebrauch der Zucht schweigen die Kirchenratsprotokolle naturgemäß. Nur Fälle, die an den Kirchenrat herangetragen wurden, fanden in den Protokollen Niederschlag. Dennoch sind in Emden für die ersten Jahre auch private Ermahnungen belegt. Am 4. Juni 1565 berichten die Protokolle: „Heft D. Petrus Haio Quirinum vormanet eerstmal allene, darna sulfanderde, darna noch sulffderden hertliken vormanet synes gruveliken affals thom pausdom […].“ Hier ist genau der Ablauf beschrieben, den a Lasco sich vorstellte. Allerdings mit einer Einschränkung: Im März war schon abgekündigt worden, dass Quirinus gebannt werden sollte.[446] Die protokollierte private Ermahnung fand also nach der Bannankündigung statt und sollte Quirinus' Umkehr dienen, bevor er exkommuniziert wurde. Der Fall war längst öffentlich. Trotzdem beweist der Eintrag, dass Ermahnungen unter vier Augen vorgenommen wurden, und dass sie unter Zeugen wiederholt wurden, wenn der Ermahnte seine Schuld nicht einsehen wollte.

Von Ermahnungen, die Gemeindeglieder einander angedeihen ließen, berichten die Kirchenratsprotokolle nur, wenn sie falsch ausgeübt wur-

---

[445] Ein Aspekt, der bei dieser theologischen Analyse noch nicht zur Sprache kam, ist die politische Wirkung von Probezeiten und Wiederaufnahmen. Der Kirchenrat mag die Probezeiten auch eingeführt haben, um Anklagen von Täufern, die Gemeinde sei nicht rein, einerseits und Angriffe der Obrigkeit, die Gemeinde beherberge Übeltäter, andererseits abzuwenden. Das ändert aber nichts daran, dass der Kirchenrat eine Theologie vertrat, die ein solches Verhalten ermöglichte.

[446] Vgl. KRP 12.2.1565, 5./11.3.1565.

den, wenn also Beschwerden wegen falscher Ermahnungen eingereicht wurden. Insgesamt betrachtet, sind solche Einträge selten. Auch lassen sie nicht wie in anderen Gemeinden darauf schließen, dass die Gemeindeglieder den vorgegebenen Ablauf der Kirchenzucht genau kannten.[447] Am 10. Januar 1558 wurde Anne, Meister Wilhelms Frau, bestraft, weil sie im Wirtschaftsstreit mit David Kistenmaker die private Ermahnung übergangen und sich direkt an einen Pfarrer gewandt hatte.[448] 14 Jahre später wurde M. Wernerus Bramius, der Schulmeister, ermahnt, weil er ein Gemeindeglied „nicht thor gelegener tyt unde plas" ermahnt hatte.[449] 1587 musste sich der Kirchenrat mit einer Frau beschäftigen, die anderen die Teilnahme am Abendmahl verwehrte.[450] Ihr Verhalten war allerdings wohl eher von persönlichen Rachegelüsten motiviert als durch ein Interesse an der Kirchenzucht der Gemeinde.[451]

Die Protokolle belegen, dass private Ermahnungen stattgefunden haben, aber die Beziehung zur eigentlichen Intention der Kirchenzucht scheint nur locker gewesen zu sein.

Dennoch ist a Lascos Zweiteilung in öffentliche und private Zucht in Emden aufgebrochen. Der Kirchenrat unterschied – zusätzlich zu der heimlichen Ermahnung unter vier Augen, die für die Protokollführung der Kirchenzucht keine große Rolle spielte, – zwischen öffentlichen und privaten Ermahnungen im Kirchenrat. Es gab also vier Arten von Ermahnungen: heimlich unter vier oder sechs Augen, privat im Kirchenrat, öffentlich im Kirchenrat und öffentlich vor der Gemeinde. Die beiden letzten waren in Emden wie bei a Lasco zu einer zusammengefasst; öffentliche Ermahnungen im Kirchenrat galten als ebenso öffentlich wie Ermahnungen vor der ganzen Gemeinde. Letztere wurden auch nur sehr selten durchgeführt. Die für den Kirchenrat wichtigen und sozusagen einzig protokollierten Ermahnungen waren die privaten und öffentlichen vor dem Kirchenrat. Wenn die Protokolle von privaten und öffentlichen Ermahnungen sprechen, meinen sie in der Regel diese

---

[447] Das einzige Gegenbeispiel findet sich KRP 10.10.1573.
[448] Vgl. KRP 10.1.1558.
[449] KRP 5.5.1572.
[450] Vgl. KRP 13.2.1587.
[451] Ähnliche Konflikte brachen auch in anderen Gemeinden um die privaten Ermahnungen auf. Christian Grosse macht darauf aufmerksam, dass in der auf Ehre gegründeten Gesellschaft des 16. Jahrhunderts die privaten Ermahnungen beschämend wirkten (vgl. Grosse, Rituels, 528). In Genf wurden die privaten Ermahnungen Gegenstand ethnischer und politischer Auseinandersetzungen (vgl. ebd., 523–529). Sie sind in den Genfer Kirchenratsprotokollen offensichtlich wesentlich häufiger verzeichnet als in Emden und London.

beiden. A Lascos Zweiteilung scheint in den Kirchenrat verlagert. Die Bildung der Gemeinde zentrierte sich auf den Kirchenrat.

Nicht klar ist, wie der Kirchenrat unterschied, was eine öffentliche und was eine private Ermahnung im Kirchenrat war. Peter de Bode war schon mehrfach im Kirchenrat und durch Delegierte zuhause ermahnt worden, als der Kirchenrat ihm am 4. Februar 1583 ausrichten ließ, er möge zu einer öffentlichen Ermahnung in die nächste Sitzung kommen.[452] Es ist möglich, dass die häusliche Ermahnung durch Prediger und Älteste als privat angesehen wurde, und die Ermahnung im Kirchenrat öffentlich war.[453] Dennoch gälte die Ermahnung durch Abgesandte des Kirchenrats für a Lasco nicht als privat, denn der Fall war längst im Kirchenrat besprochen und damit öffentlich geworden.

Eine andere Bedeutung nimmt das Wort „privat" an, wenn Fälle privat geregelt werden sollten. Im Januar 1571 entschied der Kirchenrat, Claus Roever privat mit seinen Kontrahenten zu versöhnen. Er hatte unter Zeugen einen Mann tätlich angegriffen, und sein Fall hatte der Gemeinde vorgestellt werden sollen. Claus hatte darum gebeten, dass die Abkündigung verschoben werde, damit er anwesend sein könne. Darauf ruhte der Fall eine Zeit lang, weil der Beschuldigte Emden häufig verließ. Nun befand der Kirchenrat, es sei nicht erbaulich, die Ärgernisse öffentlich zu beseitigen, weil die Geschichte schon so lange her sei.[454] Die private Regelung bezieht sich hier auf den Kirchenrat, die öffentliche auf die Vorstellung vor der Gemeinde. Wie bei der Behandlung der Bußen zeigte sich, dass private Buße vor dem Kirchenrat und öffentliche Abkündigung zwei verschiedene Vorgehensweisen waren.

Bei der Analyse der Benennung von privaten und öffentlichen Ermahnungen in den Kirchenratsprotokollen sind zwei Dinge deutlich geworden: zum einen, dass private wie öffentliche Ermahnungen im Kirchenrat ausgesprochen werden konnten, öffentliche aber auch vor der Gemeinde, dass also eine Begriffsunschärfe vorlag, und zum anderen, dass die Gemeinde für eine ordnungsgemäße Durchführung der Kirchenzucht nicht mehr notwendig war. Privatheit wie Öffentlichkeit konnten innerhalb des Kirchenrats hergestellt werden.

---

[452] Vgl. z.B. KRP 16.1.1581, 2./6.4.1582, 10.12.1582, 4.2.1583.

[453] Für diese Interpretation spricht z.B. der Fall von Peter und Jutte Rolofs, die wegen ihrer Ehestreitigkeiten mehrfach von Delegierten ermahnt wurden, bevor der Kirchenrat sie zu einer „opentlick" Ermahnung vorlud (vgl. KRP 20./27.7.1584, 19./24.8.1584 u. folgende Einträge).

[454] Vgl. KRP 28.8.1570, 20.11.1570, 12.1.1571.

An den einzelnen Gemeindegliedern war der Kirchenrat sehr interessiert. Dies zeigt sich bei seinem Umgang mit Kirchenzuchtfällen, bei der Suche nach Lösungen, aber auch bei seinen Nachfragen, ob die Lösungen auch trügen. Vor allem wenn er Ehestreitigkeiten geschlichtet hatte, tendierte der Kirchenrat dazu, sich später zu erkundigen, ob das Paar noch in Frieden zusammenlebe.[455] Hier zeigen sich Fürsorge und Interesse des Kirchenrats.

Auch andere Vorgänge zeichnen ein ähnliches Bild des Kirchenrats: Gemeindeglieder, die abweichende Meinungen vertraten, wurden nicht einfach zurechtgewiesen, sondern der Kirchenrat diskutierte mit ihnen, teils über Wochen. Wenn diese Diskussionen nicht fruchteten, die Ältesten aber den Eindruck hatten, dass die Person nicht gänzlich verschlossen war, boten sie ihr Unterricht im Glauben an.[456] Auch war dem Kirchenrat keine Mühe zu viel, um Streit unter Gemeindegliedern zu schlichten. Viele Auseinandersetzungen wurden wiederholt vor dem Kirchenrat verhandelt, bis die Menschen miteinander versöhnt werden konnten. Ein Extrembeispiel, das zeigt, wie sehr der Kirchenrat sich für Schlichtung einsetzte, findet sich in dem Protokoll vom 8. April 1566. Da ermahnte der Kirchenrat ein Ehepaar drei Stunden lang, um es zu versöhnen, musste aber letztlich seine Bemühungen aufgeben.

Mehrmals wird verzeichnet, dass der Kirchenrat die Gemeinde um Fürbitten für eine renitente Person bat. Auch ersuchten laut den Protokollen die Menschen manchmal selbst solche Fürbitten von der Gemeinde. Im Februar 1563 bat Johann van Bellen, der seit Jahren wegen Trunkenheit und Lästerung angeklagt war, aber noch keine wahre Buße hatte finden können – „De kunde he nicht van syck sulvest hebben, sunder de muste hem van Goedt gegeven werden“[457] – um die Fürbitte der Gemeinde.[458] Solche Bitten können durchaus ernst gewesen sein, können aber auch, wie im Fall des Webers Philipp, der jüdische Lehren verbreitete, als Möglichkeit gesehen worden sein, den Bann aufzuschieben.[459]

Der Kirchenrat suchte die Regeln der Kirchenzucht der Gemeinde zu verinnerlichen und sie auch mit Hilfe von Kontrollen durchzusetzen. Die Gemeinde wurde vor dem Abendmahl zu Ermahnungen in

[455] Beispiele sind KRP 6.2.1559 oder KRP 10.6.1586.
[456] So z.B. KRP 10.2.1561.
[457] KRP 23.3.1562.
[458] Vgl. KRP 1.2.1563. Vgl. z.B. auch KRP 11.3.1565.
[459] Vgl. KRP 29.4.1593.

die Kirche gerufen.[460] Auch die Klufteneinteilungen von 1573 und 1577 gehörten in diesen Zusammenhang. Ab 1577 kam ein neues Element hinzu: Der Kirchenrat beauftragte Nachbarn und Freunde, über vermeintliche oder erwiesen Übeltäter Aufsicht zu führen.[461] Solch explizite Aufforderung an Einzelne, ihre Mitmenschen zu beobachten, sind vorher nicht protokolliert. Zwar waren die Gemeindeglieder – der allgemeinen Lehre entsprechend – immer aufgefordert worden, nach Mt 18 auf ihre Nächsten zu achten und sie zu ermahnen, aber als quasi offizielle Beobachter im Dienste des Kirchenrats waren sie bisher nicht eingesetzt worden. Die gegenseitige liebevolle Beobachtung und Ermahnung, wie a Lasco sie sich vorgestellt hatte, begann, sich in eine kirchen-obrigkeitlich geförderte Kontrolle zu verwandeln.

Heinz Schilling unterscheidet aufgrund dieser Entwicklung eine frühe Bußzucht von der späteren Strafe. Durch die Zusammenarbeit von kirchlicher und weltlicher Obrigkeit sei die Kirchenzucht degeneriert und die Sünde kriminalisiert worden.[462] Die Beobachtung ist deshalb besonders wichtig, weil Schilling Bußzucht und Strafe einander gegenüberstellt und zu Recht auch für die frühe Zeit für Emden nicht von Liebeszucht spricht. Bis zum Ende des 16. Jahrhunderts hat jedoch die Strafe die Bußzucht nicht abgelöst. Zwar wurde die Zucht mit immer schärferen Mitteln durchgeführt, aber die Hoffnung auf Umkehr des Sünders blieb generell bestehen.

Die kirchliche Aufsicht und Kontrolle beförderte wohl auch die Vermittlung ethischer und religiöser Normen, an deren Verbreitung die Obrigkeit großes Interesse hatte.[463] Für Emden ist indes festzuhalten,

---

[460] Am 6.2.1568 entschied der Kirchenrat, dass die übliche Ermahnung wegen der vielen Gemeindeglieder nicht wie gewohnt im Chor, sondern im Kirchenschiff stattfinden sollte. – 1567/68 waren niederländische Flüchtlinge in großer Zahl nach Emden gekommen. Dieser Beschluss ist der einzige Eintrag zur Ermahnung, zeigt aber, dass sie in der zweiten Hälfte der 1560er Jahre üblich war.

[461] Vgl. KRP 26.8.1577, 7.7.1589. Dieser Fall ist besonders brisant, weil der Kirchenrat die Nachbarn beauftragte, Tanneke Halewyns zu beaufsichtigen, die mit ihrem Mann in Streit lebte, um eine Grundlage für ein Kirchenzuchtverfahren zu bekommen. In anderen Fällen wurden Nachbarn befragt, die gegenseitige Beobachtung also vorausgesetzt: KRP 2.12.1577, 25.8.1578, 29.5.1592. Die Einbeziehung von Gemeindegliedern, die kein Amt bekleideten, hatte jedoch schon mit der Klufteneinteilung von 1573 begonnen. Die Emder Kirchenordnung von 1594 geht selbstverständlich davon aus, dass Gemeindeglieder in den Kluften als Aufpasser angestellt werden (vgl. EKO 7/II, 1, 504).

[462] Vgl. Schilling, History of Crime, 304.

[463] Vgl. z.B. Schilling, Konfessionalisierung im Reich, 32. Schilling betont auch die andere Seite der Konfessionalisierung. Die Stadtreformation wurde angetrieben von der „Vision einer im echten Sinne ‚geheiligten Stadt'": Zuchtriten, Abendmahlsgemein-

dass nach Meinung des Kirchenrats – den Kirchenratsprotokollen zufolge – der Anstoß zu dieser Konfessionalisierung nicht von der weltlichen, sondern von der kirchlichen Obrigkeit ausging. Sie forderte die weltliche Obrigkeit auf, sie bei ihren Bemühungen um Verchristlichung der Stadt zu unterstützen, und diese Verchristlichung zeigte sich in der Einhaltung der Kirchenordnung und der Unterwerfung unter die Kirchenzucht.

Ein weiterer Gesichtspunkt ist die Beziehung der Kirchenzucht zur Diakonie.[464] Bei Almosenempfängern wurde der Entzug der diakonischen Unterstützung als Druckmittel der Kirchenzucht hinzugefügt. Eine Koppelung von Kirchenzucht und Almosen findet sich schon 1558,[465] systematisch angewandt wurde das Mittel aber erst ab Mitte der 1570er Jahre, zuerst im Streit der wallonischen Gemeinde, dann auch bei anderen Gemeindegliedern.[466]

Timothy G. Fehler hat herausgearbeitet, dass den Diakonen im letzten Viertel des 16. Jahrhunderts Kompetenzen in der Kirchenzucht an Almosenempfängern zugestanden wurden.[467] Dass Diakone wie Kirchenrat jedoch auch bereit waren, bei Almosenempfängern Kompromisse einzugehen und die Kirchenzucht lockerer anzuwenden, zeigt er am Beispiel des blinden Willum, dem erlaubt wurde, Tanzmusik zu spielen, um so etwas Geld zu verdienen.[468]

Problembereiche der Kirchenzucht waren in Emden neben dem Umgang mit Dissidenten – vor allem Täufern und Freidenkern – und der Beziehung zur Obrigkeit die vielfachen Abendmahlsenthaltungen von ansonsten unauffälligen Gemeindegliedern. Sie bereiteten dem Kirchenrat vor allem in den ersten Jahren der Protokollführung Probleme.

---

schaft und Buß- und Bettage prägten die Stadtgemeinschaft (vgl. DERS., Konfessionelle Stadt, 74f.). Dass in Emden irdische und himmlische Stadt gleichgesetzt wurden und einzig die Reinheit der Gemeinschaft zählte (vgl. ebd., 77), muss indes aufgrund der vorliegenden Untersuchung zumindest für die Sichtweise des Kirchenrats relativiert werden. Auf die „selbsttätigen Kräfte der Kirche und der Gesellschaft" verweist SCHILLING, Sündenzucht, 267.

[464] Fehler hat dieser Frage eine ausführliche Untersuchung gewidmet. Daher werden zur Beziehung zwischen Kirchenzucht und Diakonie hier nur die wichtigsten Ergebnisse dargestellt (vgl. FEHLER, Poor Relief; DERS., Social Welfare).

[465] Vgl. KRP 21.3.1558.

[466] Vgl. KRP 27.4.1574, 9.5.1576, 18.5.1584.

[467] Vgl. FEHLER, Poor Relief, 248–250.

[468] Vgl. ebd., 256; KRP 6.2.1570; später sollte Willum hingegen als Ausrufer statt als Musiker arbeiten (vgl. KRP 20.11.1570).

Später hatte sich eine dreifache Definition von Gemeinde entwickelt, und die Gemeindeglieder, die nicht am Abendmahl teilnahmen, wurden von der öffentlichen Vorstellung vor der Gemeinde ausgenommen, Personen, die nicht offiziell zur Gemeinde gehörten, ignoriert.[469]

Im Februar 1559 wurde eine Beratung angesetzt, um über diejenigen zu beschließen, die nicht am Abendmahl teilnahmen.[470] Zwei Jahre später ermahnte der Kirchenrat all diejenigen, die sich nicht zur Gemeinde hielten, also auch nicht zu Gottesdiensten kamen. Sie sollten entweder am Gemeindeleben teilnehmen oder ihre Beschwerden beim Kirchenrat vortragen. Andernfalls würden sie von der Gemeinde ausgeschlossen.[471] Knapp vier Jahre später wurde abermals eine Kirchenratssitzung wegen der vielen Gottesdienstenthaltungen angesetzt.[472] Gegen Ende des Jahrzehnts war der Kirchenrat, zumindest in Bezug auf die Abendmahlsenthaltungen unnachgiebiger geworden: Er kündigte ab, wer sich lange des Abendmahls enthalten habe, müsse entweder im Kirchenrat Buße tun, oder er werde exkommuniziert.[473] Gespräche fanden nicht mehr statt. Dies ist der letzte allgemeine Eintrag zu Abendmahlsenthaltungen. Später wurden an Abendmahlsenthaltungen Entscheidungen über heimliche oder öffentliche Exkommunikationen festgemacht, dann spielten die Enthaltungen gar keine hervorgehobene Rolle mehr.

Diese Beobachtungen zeigen, dass Ende der 1550er und Anfang der 1560er Jahre noch die Vorstellung von der Gemeinde als Gemeinschaft, die gemeinsam das Abendmahl feiert,[474] leitend war, dass diese Vorstellung aber gegen Ende der 1560er Jahre langsam aufgegeben wurde beziehungsweise abgelöst von dem Modell der zwei Gemeindekreise, der Abendmahlsgemeinde und der weiteren Gemeinde.

Beschwerden, die von Gemeindegliedern über die Kirchenzucht an den Kirchenrat herangetragen wurden, betrafen – vor allem in den ersten Jahrzehnten – die Reinheit der Gemeinde, aber auch ihr Bild in

---

[469] Die *Forma ac ratio* schreibt vor, dass Kirchenzucht nur unter Brüdern geübt wird (Forma ac ratio, K II, 172). In Emden wurden in den späteren Jahren manchmal Leute vorgeladen, von denen sich später herausstellte, dass sie gar keine Gemeindeglieder waren. Der Kirchenrat stellte die Behandlung ihrer Fälle dann sofort ein (vgl. KRP 27.7.1579, 31.10.1586).

[470] Vgl. KRP 6.2.1559.

[471] Vgl. KRP 17.2.1561.

[472] Vgl. KRP 4.12.1564.

[473] Vgl. KRP 31.10.1569.

[474] Ob diese Gemeinde eine Abendmahlsgemeinschaft im Sinne a Lasco bildete, ist allerdings zu bezweifeln.

der Öffentlichkeit. Zudem wurde der Kirchenrat wegen seiner Durchführung der Zucht angeklagt, und manche Gemeindeglieder erwiesen sich als ausgesprochen renitent. Häufig wurde auch die Klage über das Verhalten des Kirchenrats zum Vorwand genommen, eigene Vergehen nicht verhandeln zu lassen. So klagte zum Beispiel Thomas Schutemaker, der schon mehrmals wegen seiner unordentlichen Hochzeitsfeier vorgeladen gewesen war, die Brüder (vermutlich seine Ankläger, die Armenvorsteher) hätten ihn heimlich und nicht öffentlich ermahnen sollen.[475] Den Richtspruch „öffentliche Buße" konnte er damit jedoch nicht abwenden. In der Regel ließ sich der Kirchenrat von solchen Anklagen nicht in seiner Tätigkeit beirren.[476]

Problematischer wurde es, wenn ein Gemeindeglied die Autorität des Kirchenrats nicht anerkannte. So erklärte Balthasar, der unerlaubt am Abendmahl teilgenommen hatte, „dat he under unsse disciplin nicht stunde, unde geen nye monkerye begerde anthoghan."[477] Auch andere Freidenker klagten den Kirchenrat der falschen Ausübung der Kirchenzucht an, aber Balthasar ist der einzige protokollierte Fall, in dem einer sich mit dem Argument des Papsttums über das Abendmahlsexamen hinwegsetzte. Die Ältesten wussten sich keinen anderen Rat, als den Bürgermeister einzuschalten und ihn zu bitten, sich der Sache anzunehmen. Erst danach schritten sie zu weiteren Ermahnungen im Kirchenrat, einer öffentlichen Ermahnung vor der Gemeinde und der Bannankündigung.[478] Der Kirchenrat hat hier die Obrigkeit angerufen, bevor er seine eigenen Zuchtmittel auch nur annähernd ausgeschöpft hatte. Als seine eigene Autorität bedroht wurde, wandte er sich an die anderen Autoritäten. Die Gemeinde dagegen wurde offensichtlich nicht als Autorität wahrgenommen.[479]

Die Kirchenzucht in Emden ist ohne die Vermischung von Kirchengemeinde, Stadt und Grafenhaus, ohne die Anwesenheit von Täufern, Freidenkern und anderen Dissidenten, nicht zu verstehen, und auch die Diakonie spielte eine nicht unbedeutende Rolle. Ab Anfang der 1570er Jahre wurde die Kirchenzucht immer stärker in ein Kontrollsystem

[475] Vgl. KRP 1.1.1558.
[476] Vgl. z.B. KRP 13.10.1578, 7.10.1597.
[477] KRP 11.7.1569.
[478] Vgl. KRP 12./29.8.1569, 9.9.1569, vgl. auch 3.10.1569.
[479] Von einer öffentlichen Abkündigung schien der Kirchenrat sich nicht viel zu versprechen. Das heißt, dass auch die Schande einer öffentlichen Abkündigung nicht sehr groß gewesen sein kann.

eingebaut. Die endgültige Organisation des Emder Zuchtsystems fällt in die Amtszeit Menso Altings. Die Grundsteine für diese Entwicklung wurden jedoch schon früher gelegt. So ist auch die Bezeichnung „Kirchenzucht" nicht erst unter Alting aufgekommen. Zum ersten Mal wurde das Wort „kerckentuicht" am 6. Juni 1575 protokolliert; Alting aber kam erst im Oktober 1575 in Emden an.

Die wichtigste Erkenntnis zum Ablauf der Kirchenzucht ist die veränderte Definition von privaten und öffentlichen Ermahnungen. Die Kirchenzucht wurde auf den Kirchenrat konzentriert; hier entschied sich, wer zur Gemeinde gehörte, und alle für die Gemeindebildung wichtigen Akte wurde im Kirchenrat vollzogen. Damit entwickelte sich die Kirchenzucht im Laufe des Jahrhunderts immer weiter weg von der Gemeinde, hin zu einer Aufgabe des Kirchenrats.

Kirchenzucht und Abendmahl

Bei a Lasco wurde die Kirchenzucht immer geübt, unabhängig von der Abendmahlsfeier, um fortwährend die *communio corporis Christi* zu erhalten. Das Abendmahl konstituierte die Gemeinde als Gemeinschaft des Leibes Christi und bildete so die Grundlage für die Kirchenzucht, und die Kirchenzucht bildete und erhielt die Abendmahlsgemeinschaft.

In Emden wurde seit dem Kleinen Emder Katechismus von 1554 bei der Abendmahlsfeier nicht die *communio corporis Christi* hervorgehoben, sondern die Gemeinschaft des einzelnen mit Christus und das Mahl der Sündenvergebung.[480] So diente auch die Kirchenzucht in erster Linie der Reinheit der Gemeinde und nicht der Gemeinschaft. Zwar war auch in Emden die Gemeinschaft wichtig und zwar war auch für a Lasco die Reinheit der Abendmahlsgemeinschaft von Bedeutung, doch Betonung und Begründung hatten sich verändert. Das ist von Beginn der Protokollführung an zu erkennen. Schon im November 1557 beschloss der Kirchenrat, eine Abendmahlsfeier anzukündigen, damit die Gemeindeglieder sich darauf einstellen und etwaige Uneinigkeiten bereinigen konnten.[481] Das Abendmahl schien damit nicht mehr dauer-

[480] Vgl. Kleiner Emder Katechismus, K II, 529–531; im ersten Emder Katechismus, dem Katechismus der Niederländischen Fremdengemeinde London 1551, war die Gemeinschaft des Leibes Christi noch wesentlich stärker betont worden (vgl. K II, 459–461, 469–473).

[481] Vgl. KRP 29.11.1557. Aus den Protokollen geht nicht hervor, ob das Abendmahl immer angekündigt wurde. Protokolliert wurden solche Ankündigungen in der Regel nicht.

haft Gemeinschaft zu bilden und zu erhalten. Zum Abendmahl sollte die Gemeinde als Gemeinschaft gehen, aber zwischen den Feiern war die Gemeinschaftlichkeit anscheinend nicht konstitutiv.

Dies zeigt sich auch daran, dass die Kirchenzucht zeitlich ans Abendmahl gebunden wurde.[482] Die Reinheit der Gemeinde schien wichtiger zu sein als ihre Gemeinschaft. Nach a Lasco hätte die Gemeinschaft immer bestehen müssen; deshalb wollte er die Kirchenzucht nicht vom Abendmahl abhängig machen, sondern sie in jedem Sonntagsgottesdienst durchführen lassen. In Emden jedoch wurde der Kirchenzucht zwar eine grundlegende Bedeutung für die Abendmahlsfeier zugestanden, aber das Abendmahl hatte keine Rückwirkung mehr auf die Zucht.

Dennoch war auch in Emden das Abendmahl das Sakrament der Gemeinde. Zum Mahl wurden nur Gemeindeglieder zugelassen.[483] Gemeindeglied wurde man durch Taufe und ein Aufnahmeverfahren;[484] in späteren Jahren auch durch die bezeugte Gemeindegliedschaft in einer anderen Stadt. Die Kirchenratsmitglieder, später hauptsächlich die Pfarrer, überwachten die Abendmahlsteilnahme.[485]

Allerdings unterband der Kirchenrat den Abendmahlsbesuch von Nichtzugelassenen wohl nicht oder nicht immer, sondern lud die Menschen nach dem Abendmahl vor, um ihnen ihr Vergehen vorzuhalten, sie zu examinieren und gegebenenfalls in die Gemeinde aufzunehmen.[486] Bei diesem Verfahren konnte der Kirchenrat die Lehre der Gemeinde, den Katechismus, auf seiner Seite wissen. Der Katechismus von 1546 (London 1551) schließt mit der Frage „Werden wy ooc daer mede onwerdich, dat wy met den onwerdighen daer toe gaen?“ und der Antwort „Niet met allen, so verre wij in sonden niet bewilligen, ende hem, als sij ons bekent sijn ende tot hem eenen toeganck hebben, trouwelijck vermanen, oft door een ander vermanen laten […]“.[487]

Hier wird noch einmal die Theologie a Lascos deutlich. Der Katechismus war in Emden Ende der 1560er Jahre vermutlich nicht mehr in Gebrauch; selbst der Kleine Katechismus von 1554 wurde vielleicht

---

[482] Auch dies galt von Beginn der Protokollführung an (vgl. KRP 16.5.1558).

[483] Dies ist einer der Gründe, warum ein Wallone 1575 in die deutsche Gemeinde wechseln musste, als er am Abendmahl teilnehmen wollte (vgl. KRP 21.2.1575).

[484] Vgl. z.B. KRP 15.8.1569. Ähnlich der Fall Balthasar, s. den Abschnitt zum Ablauf der Kirchenzucht in Emden.

[485] Vgl. KRP 5.6.1567.

[486] Vgl. z.B. KRP 16.3.1562, 25.3.1566, 2.12.1566, 12.7.1568.

[487] De Catechismus, oft Kinder leere, K II, 475.

schon im Sinne des Heidelberger Katechismus gelesen, doch an dieser einen Stelle hatte sich die Theologie a Lascos in der Praxis des Kirchenrats erhalten. Selbstverständlich war es für den Kirchenrat auch einfacher, weniger anstößig und für die Gemeinde sicher erbaulicher, Menschen nicht im Gottesdienst vom Abendmahl abzuhalten, sondern sie hinterher anzusprechen.[488] Das Verhalten des Kirchenrats kann also auch rein praktische Gründe gehabt haben. Dennoch waren hier Theologie und Praxis im Einklang.

Wenn diese These stimmt, dann bedeutet das allerdings auch, dass die Gemeinde keine einheitliche Abendmahlstheologie vertrat. Einerseits wurde das Abendmahl als Gemeinschaftsmahl gefeiert, bei dem die Gemeinschaft nicht gestört werden durfte, andererseits stand die Reinheit der Gemeinde im Vordergrund der Vorbereitung auf das Mahl. Dies kann zum einen damit erklärt werden, dass die zweite Hälfte der 1560er Jahre in Emden eine Umbruchzeit war, in der vieles im Fluss war. Zum anderen beinhaltet das Abendmahl immer verschiedene theologische Bedeutungen – Gemeinschaft, Sündenvergebung, Stärkung, Erinnerung –, und auch wenn einer dieser Aspekte besonders betont wird, so sind doch die anderen in der Regel ebenfalls vertreten.

In der Emder Praxis wurde – wie in der Kirchenordnung von 1594 festgehalten – zwischen kleinem und großem Bann unterschieden: Abendmahlsausschluss und Exkommunikation.[489] Die Kirchenratsprotokolle kennen den Unterschied von Anbeginn an. Entweder war die Unterscheidung nie abgeschafft oder schon vor Beginn der Protokollierung wieder eingeführt worden. Es lässt sich allerdings feststellen, dass im Laufe des Jahrhunderts Abendmahlsausschlüsse immer häufiger durchgeführt wurden. Damit teilte sich die Gemeinde in drei Kreise: die Abendmahlsgemeinde, die Ausgeschlossenen, die aber noch zur Gemeinde gehörten, und die Exkommunizierten.

Ein Grund, Gemeindeglieder trotz ihrer Umkehr vom Abendmahl auszuschließen, war die Verhängung einer Probezeit, eines zeitweiligen Abendmahlsausschlusses. Schon im Januar 1558 wurde einem Gemeindeglied erklärt, ohne wahre Buße werde es nicht zum Abendmahl zugelassen.[490] Um das festzustellen, musste seine Buße erst geprüft

---

[488] In der Französischen Fremdengemeinde London wurde ein anderes Vorgehen zumindest diskutiert (s.u. den Abschnitt zu Kirchenzucht und Abendmahl in der Französischen Fremdengemeinde London).

[489] Vgl. Emder Kirchenordnung 1594, EKO 7/II, 1, 500, 502.

[490] Vgl. KRP 3.1.1558.

werden. Im August beschloss der Kirchenrat über Luetke Kremer, der seine Tochter missbraucht hatte, dass der Gemeinde seine Buße abgekündigt werde, Luetke aber vom Abendmahl ausgeschlossen bleibe, bis „dat men genochsam syne ware boetferdicheit gespoert und men anders nicht bevinden kan."[491] In den späteren Jahren verhängte der Kirchenrat vermehrt Probezeiten nach der Buße.[492]

Dieser Aspekt ist für Emden besonders wichtig. Der Kirchenrat entschied sehr häufig, reuige Sünder auf die Probe zu stellen, bevor er eine Entscheidung über ihre Gemeindezugehörigkeit traf. Erst danach wurde das Gemeindeglied entweder wieder in die Abendmahlsgemeinschaft aufgenommen oder exkommuniziert. Damit wurde, wie oben angedeutet, gegenüber a Lascos Konzeption von innerer Abendmahlsgemeinde und äußerer interessierter Gemeinde ein dritter Kreis eingeführt: die Gemeindeglieder, die zur Gemeinde gehörten, aber während ihrer Probezeit vom Abendmahl ausgeschlossen waren. Sie waren nicht nur getauft und hatten das Bekenntnis abgelegt, sondern sich auch der Kirchenordnung und Kirchenzucht unterworfen, hatten gerade erst mit der öffentlichen Buße beziehungsweise der Zustimmung zur Abkündigung der Buße ihre Unterwerfung erneuert. Dennoch gehörten sie für die nächste Zeit nicht zum innersten Kreis.

Dies zeigt, dass weiterhin die Vorstellung von der Gemeinde als Abendmahlsgemeinschaft gepflegt wurde, dass sich der Kirchenrat aber nicht mehr in der Lage sah, klare Entscheidungen zu treffen. Den Menschen wurde nicht geglaubt, dass man ihren Bußbeteuerungen vertrauen könne. Auch sollte die Reinheit der Abendmahlsgemeinde nicht gefährdet werden. Sie war zum beherrschenden Aspekt beim Umgang mit dem Abendmahl geworden. Die Einheit der Gemeinde hingegen war in den Hintergrund getreten, ja, bei einer Gemeinde, die in verschiedene Kreise geteilt ist, scheint es schwierig, noch von Einheit zu reden. Dass die Gemeinschaftlichkeit für Emden keine hervorragende Rolle spielte, zeigt sich auch daran, dass sie nirgends in den Protokollen erwähnt wird.[493]

So wie es verschiedene Längen von Abendmahlsausschlüssen gab, so gab es auch verschiedene Stufen: Bitten, nicht am Abendmahl teilzunehmen,[494]

---

[491] KRP 23.8.1558.

[492] Vgl. z.B. KRP 23.4.1576, 12./19.1.1591, 1.2.1591, 30.5.1597.

[493] Hierin liegt ein deutlicher Unterschied zur Niederländischen Fremdengemeinde London.

[494] Vgl. z.B. KRP 12.4.1566, 13.11.1570 u. bes. 28.11.1575.

Abraten vom Abendmahl[495] und den eigentlichen Ausschluss.[496] Allerdings waren Bitten und Abraten selten und dann häufig – aber nicht immer – auf Wallonen bezogen.

Der klassische Ausschlussgrund war Renitenz, aber daneben gab es in Emden auch andere Gründe, Menschen die Abendmahlsteilnahme zu verwehren: Verfahren vor der weltlichen Obrigkeit,[497] Schulden und Zahlungsunfähigkeit[498] sowie Zauberei und Aberglauben.[499] Magische Praktiken wurden als noch schädlicher für die Gemeinde angesehen als katholische, täuferische oder freidenkerische Ansichten. Mit einem Zauberer verhandelte der Kirchenrat nicht, bevor er ihn ausschloss. Erst musste die Gemeinde geschützt werden, dann konnte man sich Lehrfragen widmen.

Dass Verfahren vor der Obrigkeit Auswirkungen auf die Abendmahlszulassungen hatten, ist verständlich: Ein anhängiges Verfahren bewies, dass die Person noch nicht gebüßt hatte. Schulden und Zahlungsunfähigkeit als Ausschlussgrund dagegen lassen sich weniger leicht erklären. Hier scheint es mehr um das Ansehen der Gemeinde gegangen zu sein als um das Seelenleben der betroffenen Person. Sonst hätte ein Schuldner seine Schuld bekennen und büßen können wie jeder andere, der ein Vergehen begangen hatte, und hätte problemlos in die Gemeinde integriert werden müssen. Ausschlüsse wegen Schulden sind vor allem in den letzten zwei Jahrzehnten des Jahrhunderts protokolliert.

Vom Abendmahl wurde aber auch ausgeschlossen, wer sich lange enthalten hatte.[500] Bei der Analyse der Ausschlussgründe wird deutlich, dass drei Aspekte die Beziehung von Kirchenzucht und Abendmahl prägten: das Bemühen um Reinheit der Abendmahlsgemeinde, der Gedanke an die Wirkung auf Außenstehende und das Interesse an der Gemeinde als Abendmahlsgemeinschaft.

---

[495] Vgl. KRP 12.2.1582.

[496] Bemerkenswerterweise kam es in Emden wie in den beiden Londoner Gemeinden vor, dass Gemeindeglieder einander vom Abendmahl ausschlossen. Vgl. KRP 12.4.1568, 12.7.1568, 14.2.1575, 21.11.1575, 9.7.1582, 10.8.1582.

[497] Vgl. z.B. KRP 3.6.1559, 28.3.1580.

[498] Vgl. KRP 18.5.1584, 12.2.1591.

[499] Vgl. KRP 10.6.1586. Dort wurde Johann von Ankum vom Abendmahl ausgeschlossen, weil der Kirchenrat gerüchteweise gehört hatte, er habe gezaubert und belesen. Der Abendmahlsausschluss wurde bis zu näherer Erkenntnis verhängt, Johann vorgeladen, ihm wurde mit Kirchenzucht und Obrigkeit gedroht (vgl. KRP 20./27.6.1586, 7./11.7.1586). Am 15. August wurde seine Exkommunikation verkündet. Vgl. auch SCHMITT, Superstitions.

[500] Vgl. z.B. KRP 31.10.1569.

Zudem wurde die Zweiteilung von großem und kleinem Bann ergänzt durch eine dritte Art des Ausschlusses: den einmaligen Abendmahlsausschluss. Diesen verhängte der Kirchenrat manchmal sogar nach der öffentlichen Buße als zusätzliche Strafe.[501] Der Abendmahlsausschluss als Strafe hat nichts mehr mit der Gemeinschaft der Gemeinde zu tun, sondern ist ein reines Zuchtmittel: In Emden herrschte eine Bußzucht und keine Liebeszucht. Dies gilt im Unterschied zur Niederländischen Fremdengemeinde London von Beginn der Protokollierung an. Die differierenden Konzeptionen der Kirchenzucht werden am Umgang mit dem Abendmahlsausschluss besonders deutlich. Die Unterschiede zwischen Buß- und Liebeszucht zeigten sich unter anderem darin, ob der Abendmahlsausschluss als Strafe gebraucht wurde oder als Mittel, um einen Sünder in die Gemeinde zurückzuführen.

Explizite Bezüge auf a Lascos Abendmahlstheologie finden sich in Emden nicht, und auch im Handeln des Kirchenrats werden keine direkten Bezüge deutlich. Eine Entwicklung im Verhältnis von Abendmahlstheologie und -feier zur Kirchenzucht ist in Emden kaum zu erkennen. Während sich die Niederländische Fremdengemeinde London, die zunächst a Lascos Vorstellungen gefolgt war, im dritten Viertel des 16. Jahrhunderts allmählich an die westeuropäisch-reformierte Theologie anpasste, stand Emden von Anfang an dem, was später zur reformierten Orthodoxie werden sollte, viel näher.[502] Das Abendmahl spielte im Rahmen der Kirchenzucht als Ort der Kirchenzucht (Übung der Zucht im Abendmahlsgottesdienst) und als Mittel der Zucht (Ausschluss als Strafe) eine Rolle, die Kirchenzucht hatte aber nicht die Aufgabe, die Gemeinde auf das Abendmahl vorzubereiten und in der Abendmahlsgemeinschaft zu erhalten. Ein Verständnis der Kirchenzucht als Liebeszucht lässt sich in Bezug auf das Abendmahl in Emden nicht finden.

Die Londoner Flüchtlinge scheinen keinen großen Einfluss auf die Kirchenzuchttheologie gehabt zu haben. Ein Vergleich mit London

---

[501] Vgl. z.B. KRP 10.3.1558, 11.11.1569, 7.11.1575, 9.5.1576 (hier ergänzt durch Almosenentzug), 10.4.1577.

[502] Eine mögliche Ursache für die größere Nähe Emdens zur späteren Orthodoxie mag in der kirchlich-politischen Verfassung Emdens gelegen haben. Als volkskirchlich organisierte Gemeinde war Emden pragmatischer als die Londoner Fremdengemeinden, die versuchten, mit Freiwilligen eine theologische Konzeption zu verwirklichen. A Lascos Kirchenordnung basierte auf der Voraussetzung der Freiwilligkeit, und die war in Emden wie in den meisten anderen Gemeinden nicht gänzlich gegeben.

wurde nur einmal protokolliert, und auch inhaltliche Gemeinsamkeiten gab es wenig. Der Kirchenrat, der in den ersten Jahren zur Hälfte aus Flüchtlingen und zur Hälfte aus Einheimischen bestand, scheint sich in der Durchführung der Kirchenzucht jedoch größtenteils einig gewesen zu sein. Sollten die Flüchtlinge Einfluss genommen haben, so ist das vor Beginn der Protokollführung geschehen. Da nicht bekannt ist, wie die Gemeinde vor 1558 organisiert war, kann nicht gänzlich ausgeschlossen werden, dass die Kirchenzucht vor 1554 der Londoner Kirchenordnung noch unähnlicher war, als es die Protokolle zeigen. Festzuhalten aber sind die eminenten Unterschiede in der Durchführung und vor allem in der Theologie der Kirchenzucht zwischen a Lascos Ordnung und der Emder Praxis.[503]

Censura morum

Die *censura morum* ist die einzige Übung der Kirchenzucht, in der der Emder Kirchenrat a Lascos Vorstellungen folgte. Sie wurde bis zum Ende des Jahrhunderts anscheinend regelmäßig gehalten, aber nicht immer protokolliert.[504] Der Begriff *censura morum* stammt aus der römisch-stoischen Tradition und wurde im reformierten Protestantismus wieder aufgenommen. A Lasco spricht von Versammlung, die Kirchenratsprotokolle nennen die speziellen Treffen bis 1563 „de disciplin".

---

[503] Diese Unterschiede treten im Vergleich mit der Niederländischen Fremdengemeinde London noch deutlicher zutage.

[504] Zwischen 1563 und 1576 sowie zwischen 1582 und 1587 klaffen ungewöhnlich große Lücken in der Protokollierung. Da der Protokolleintrag 1587 in Ton und Inhalt unverändert an die Einträge von 1576 bis 1582 anschließt, kann hier mit Sicherheit davon ausgegangen werden, dass die *censura morum* auch in den nicht protokollierten Jahren geübt wurde. Dies belegt, dass auch zwischen 1563 und 1576 Älteste und Prediger gegenseitig Kirchenzucht geübt haben können, ohne es zu protokollieren. Trotzdem sprechen die Einträge vom 17. und 21.12.1576 dafür, dass der Brauch zuvor etwas nachgelassen hatte. Ab wann und in welchem Maß, kann nicht gesagt werden. Es ist auch möglich, dass die *censura morum* Anfang der 1570er Jahre weiter geübt wurde, aber nicht mehr vierteljährlich sondern jährlich. Jürgens geht davon aus, dass die *censura morum* wesentlich seltener als vorgeschrieben geübt wurde, nämlich immer nur, wenn sie auch protokolliert wurde (vgl. Jürgens, Sozialregulierung, 89). Die Selbstverständlichkeit bei den Protokolleinträgen lässt aber eher vermuten, dass nicht regelmäßig protokolliert wurde, als dass die *censura morum* nicht regelmäßig geübt wurde. Gegen die These von der regelmäßigen Durchführung der Zensur spricht freilich, dass manchmal der Beschluss protokolliert wird, dass und wann *censura morum* gehalten werden soll (vgl. z.B. KRP 9.11.1590). Aber auch diese Einträge sind offensichtlich nicht vollständig. An anderen Stellen wird protokolliert, dass *censura morum* gehalten wurde, ohne dass der Beschluss schriftlich festgehalten worden wäre (vgl. z.B. KRP 31.1.1582).

Die Versammlungsordnung von 1564/73 titelt „censura morum“, und beim ersten Protokolleintrag nach 1563 am 17. Dezember 1576 heißt es ebenfalls „censura morum“.[505] Mit der Umbenennung scheint aber keine inhaltliche Veränderung einhergegangen zu sein.

Die Treffen zur *censura morum* liefen den Kirchenratsprotokollen zufolge sehr harmonisch ab. Bis zur Exkommunikation von Kirchenratsmitgliedern ist es in Emden nie gekommen, ja nicht einmal Probleme bei der *censura morum* sind protokolliert. Bis 1563 wird festgehalten, dass die *censura morum* der Gemeinde angekündigt wurde mit der Aufforderung, Beschwerden zu melden.[506] Alles deutet darauf hin, dass zumindest bis zu diesem Zeitpunkt die *censura morum* im Sinne a Lascos durchgeführt wurde.

Vielleicht hatte der Brauch bis zum nächsten Protokolleintrag 1576 etwas nachgelassen, doch knüpften die Ältesten 1576 explizit an die alte Tradition an. Sie entschieden, dass die Treffen nur noch alles halbe Jahr stattfinden sollten und nicht mehr alle drei Monate wie in der Ordnung vorgesehen.[507] Die Gemeinde scheint allerdings ab diesem Zeitpunkt nicht mehr eingebunden zu sein. Nach 1576 wird keine einzige Abkündigung an die Gemeinde protokolliert. Statt dessen wurde die *censura morum* manchmal verschoben.[508] Wäre die Gemeinde

---

[505] Weerda kommt nach sehr gelehrten und ausführlichen Erwägungen zu dem Ergebnis, dass es sich bei der Versammlungsordnung um die am 8. Dezember 1564 vom Kirchenrat beschlossene Ordnung handeln müsse (vgl. Weerda, Kirchenrat, 311). Die Benennung der Kirchenzucht, die die Amtsträger aneinander üben, als *censura morum* lässt aber fragen, ob die Ordnung nicht später entstanden oder zumindest noch einmal überarbeitet wurde. Der Inhalt stand 1564 sicher fest, aber der Begriff ist vermutlich erst später in Emden eingeführt worden. Bis 1563 war die Bezeichnung „de disciplin“ selbstverständlich, und zwischen 1563 und 1564 ist kein Ereignis bekannt, das zu einer veränderten Begrifflichkeit hätte führen können. Vielleicht hat Hardenberg den Begriff *censura morum* 1567 mit nach Emden gebracht. Die Entstehungsgeschichte des Begriffs in der reformierten Tradition scheint sich nicht leicht klären zu lassen. Sie würde eine eigene Untersuchung erfordern.

[506] Vgl. KRP 6.3.1558, 17.4.1559, 1.5.1559, 30.10.1559, 12.7.1563.

[507] KRP 21.12.1576: „Ock iß besloten bÿ den broederen, dat men alle halve jhar alsulcke *censuram morum* soele holden unde niet alle dre manten, whe de tafel vormeldet.“ „Die Tafel“ bezeichnet vermutlich die Versammlungsordnung des Kirchenrats (abgedruckt in: EKO 7/II, 1, 452–454, hier 454 [Weerda, Kirchenrat, 307f.]). §13 behandelt die *censura morum*. Möglicherweise bezieht sich der Eintrag vom Dezember 1576 auch auf Microns *Ordinancien*, wie Schilling vermutet (KRP, 654 FN 18). Die inhaltlichen Übereinstimmungen zwischen den *Ordinancien* bzw. der *Forma ac ratio* und §13 der Versammlungsordnung sind deutlich; zu bedenken ist aber die unterschiedliche Benennung der Übung. Wahrscheinlich haben a Lasco und Micron auf die Versammlungsordnung gewirkt, auf die sich nun der Kirchenrat bezieht.

[508] Vgl. KRP 9.6.1578, 11.1.1580. Sprengler-Ruppenthal legt nahe, dass schon

informiert gewesen, wären dem Kirchenrat kurzfristige Verschiebungen sicher schwerer gefallen.

Innerhalb des Kirchenrats wurde auf Vollzähligkeit bei der *censura morum* gedrungen. Älteste wurden speziell zur *censura morum* geladen.[509] 1577 lud man Henric Artopaeus nachträglich vor, nachdem er zum angesetzten Termin nicht erschienen war.[510] Schon dies zeigt die Ernsthaftigkeit, mit der die *censura morum* betrieben wurde.

Diese Ernsthaftigkeit betonen auch die Protokolleinträge immer wieder. Sie klären darüber auf, wozu die Amtsträger ermahnt wurden: „ein den anderen tot vlÿt, ernst und neersticheit[511] vermanet“,[512] „met eine christlicke und grontlicke vorgaende vermaninge thor erenst, vlÿt, und getrouwicheit in den denst edder beropinge“.[513] Ernst, Eifer, Fleiß, Treue im Dienst, dazu ermahnten sie einander „in aller christlicker fruntschaft und lieve“.[514] Die Ermahnungen wurden bescheiden und lebhaft angenommen, so die Protokolle.

Offenbar bestand die *censura morum* im letzten Viertel des Jahrhunderts aus einer allgemeinen Ermahnung und folgenden Einzelermahnungen. Darauf lässt ein Eintrag von 1590 schließen, der den Geist der *censura morum* widerspiegelt:

> […] is nha gedaen gebet und eine christliche vermhanung thom vlÿte, neersticheit und bestendicheit in unsern denste censura morum in aller stichtung unde christlicher leve unde enicheit geholden worden.
>
> Der Here wolde vordan zÿne genade uns allen vorlenen und ja lenger ja duchtiger maecken in unsern befholen ampte unde denste.[515]

Immer wieder werden Eifer, Ernst und Erbaulichkeit, aber auch Eintracht und Liebe erwähnt. Im Gremium Kirchenrat oder zumindest bei der Übung der *censura morum* scheint a Lascos Vorstellung von Kirchenzucht und Gemeindeleben fortbestanden zu haben.

1563 keine öffentliche Abkündigung mehr stattfand, da sie nicht protokolliert wurde (vgl. SPRENGLER-RUPPENTHAL, EKO 7/II, 1, 504 FN 2). Allerdings ist zu fragen, ob die Protokollierung so zuverlässig war, dass aus einem einzigen Eintrag schon Schlüsse gezogen werden können. Auszuschließen ist es jedoch nicht, dass die *censura morum* 1563 nicht abgekündigt wurde.

509 Vgl. KRP 14./21.10.1577, 19.1.1579.

510 Vgl. KRP 25.10.1577.

511 Eifer, Fleiß, Sorgfalt (vgl. SCHILLER/LÜBBEN, Mittelniederdeutsches Wörterbuch, Bd. 3, 176).

512 KRP 25.10.1577.

513 KRP 21.6.1578.

514 KRP 1.8.1580.

515 KRP 30.11.1590.

Allerdings hat sich nach 1576 einiges geändert: formal die zeitlichen Abstände und die Benennung der Übung, inhaltlich die Ausklammerung der Gemeinde. Im Kirchenrat und für dieses Gremium funktionierte die *censura morum* wie gehabt, doch die Gemeinde wurde nicht mehr beteiligt, ja vermutlich erfuhr sie nicht einmal mehr von den Treffen. Die kirchenzuchtliche Handlung war unter der Hand transformiert worden.

Die Betrachtung der *censura morum* und die vorangegangene Analyse der Kirchenzucht in der Gemeinde provozieren die Frage, ob der Kirchenrat in Emden zu einer Art Kerngemeinde im Sinne a Lascos geworden war. Spätestens ab 1575 wurde die Gemeinde nicht mehr als Subjekt der Kirchenzucht betrachtet; dies lässt sich an allen Schritten der Kirchenzucht beweisen. Doch auch vorher schon hatte sie nicht die Bedeutung gehabt, die a Lasco ihr zumaß: Sie erhielt Berichte von abgeschlossenen Kirchenzuchtvorgängen, doch war sie nicht mehr selbst in die Durchführung der Kirchenzucht im Gottesdienst einbezogen. Die Kirchenzucht war in den Kirchenrat verlagert.

Dort wurde auch zumindest in den ersten Jahren ein Teil des Ritus vollzogen, den a Lasco im Gottesdienst ansiedelte: die Besiegelung der Wiederaufnahme mit Handschlag. Gleichzeitig führte der Kirchenrat an sich selbst die Kirchenzucht in der *censura morum* durch. Er selbst wurde so zum Vorbild und Abbild der Gemeinde. Es scheint, als habe der Kirchenrat in Emden die Aufgaben übernommen, die a Lasco der Abendmahlsgemeinde zuspricht: gegenseitige liebevolle Ermahnung in der Kirchenzucht und Entscheidungen über die Zucht an anderen. Sicher hätte der Kirchenrat es weit von sich gewiesen, als eigentliche *communio corporis Christi* bezeichnet zu werden, aber alle Kennzeichen, die bei a Lasco die Abendmahlsgemeinde auszeichnen, finden sich in Emden statt bei der Gemeinde beim Kirchenrat.

So bezeichnete sich der Kirchenrat auch selbst in den ersten Jahren der Protokollführung als „de gemene“.[516] Weerda interpretiert, dass der Kirchenrat damit zunächst a Lascos Gedanken verwirklichte, die Gemeinde zum Subjekt der Kirchenzucht zu machen. Nach 1600 sei

[516] Vgl. dazu auch Weerda, Kirchenrat, 288–291. Die *Discipline ecclésiastique* der französischen Kirchen (1559) nannte den Kirchenrat ebenfalls an einigen Stellen „église“. Gleichzeitig konnte sie „Kirche“ durch „Kirchenrat“ ersetzen, sodass nicht immer klar ist, welches Gremium gemeint war. Roussel verweist in diesem Zusammenhang auf die Affäre Morély und die Diskussion um die richtige Interpretation von Mt 18 (vgl. Roussel, Discipline, 176).

der Kirchenrat zum Regierungsorgan geworden, das nicht mehr in, sondern über der Gemeinde stand. Bei seiner positiven Interpretation des Kirchenrats in den ersten Jahren übersieht Weerda allerdings, dass der Kirchenrat, wenn er sich selbst als Gemeinde bezeichnete, die Gemeinde zu ersetzen begann. Weerda spricht dem Kirchenrat denn auch den bischöflichen Stellvertretergedanken zu.[517] Allerdings stand sicher kein elitäres, sondern eher ein inklusives Selbstverständnis hinter der Selbstbezeichnung als „de gemene" wie hinter Haltung und Handlung des Kirchenrats. Der Kirchenrat bildete das Zentrum der Gemeinde. Er war keine *ecclesiola in ecclesia*, sondern eher die Kerntruppe, die exemplarisch vorlebte, was für die gesamte Gemeinde galt. Zudem fehlt für eine Interpretation des Kirchenrats als *ecclesiola in ecclesia* der für a Lasco konstitutive Bezug aufs Abendmahl. Der Kirchenrat war nicht in dem Sinne Kerngemeinde, dass er exklusiv die Sakramente feierte oder auf das Wort Gottes hörte, aber im Sinne der Kirchenzucht vollzog er an sich all das, was der *communio corporis Christi* aufgetragen war.

Theologie der Kirchenzucht

Während Hardenbergs Tätigkeit wurde in den Emder Kirchenratsprotokollen immer wieder die „Regel der Liebe" erwähnt. Zum ersten Mal fand sich dieser Begriff im September 1567, als ein Pfändungsstreit nach der „rhegel der lheve" gelöst werden sollte.[518] Hier taucht ein Gedanke a Lascos, die Kirchenzucht als Liebeszucht, plötzlich in der Terminologie des Kirchenrats wieder auf. Dass die Rede von der „Regel der Liebe" Auswirkungen auf die Praxis der Kirchenzucht gehabt hätte, lässt sich allerdings nicht feststellen. Die Betonung der „Regel der Liebe" scheint ein Charakteristikum Hardenbergs gewesen zu sein.[519] Zwar wird auch nach Hardenbergs Tod von der Liebe gesprochen, aber seltener und in stärker traditioneller Weise, meist in Verbindung mit Bibelzitaten oder -anklängen.[520]

Bibelzitate und biblische Argumentationen wurden ab 1579 protokolliert, wenn der Kirchenrat Gemeindegliedern die Kirchenzucht erklärte oder sie zur Zucht ermahnte.[521] Die Kirchenzucht wurde auf

---

[517] Vgl. Weerda, Kirchenrat, 331.
[518] KRP 25.9.1567.
[519] Möglicherweise kann dies auf seinen Lehrer Martin Bucer zurückgeführt werden.
[520] Vgl. KRP 13.5.1580, 12.5.1581.
[521] Vgl. KRP 23.3.1579, 27.4.1579, 10.5.1585.

Mt 18 zurückgeführt, die Selbstprüfung nach Paulus verlangt oder ein Mensch mit Hilfe biblischer Zitate zum rechten Umgang mit seinen Mitmenschen ermahnt. Die Protokolle an sich sind nicht erstaunlich, eher schon überrascht, dass solche Einträge nicht früher zu finden sind. In der Niederländischen Fremdengemeinde London zum Beispiel wurde von Beginn der Protokollführung an biblisch argumentiert und protokolliert. Die Emder Protokollierung hinterlässt den Eindruck, dass biblische Argumentationen für die Gemeinde nicht die Bedeutung besaßen, die andere Gemeinden ihr zumaßen.

Gegen Ende des Jahrhunderts kam der Bezug der Kirchenzucht auf Gott sehr deutlich zum Vorschein. Das Gotteslob wurde wiederholt protokolliert. „Godt loff" gelang es dem Kirchenrat, zwei Streithähne miteinander zu versöhnen.[522] Der Kirchenrat übte sich mit dieser Aussage in Demut. Nicht er hatte letztlich die Versöhnung bewirkt, sondern Gott.

Anders hatte er das Anfang der Protokollierung gesehen: Im Februar 1558 verlangte er von Cornelius Hinderix, „de denst desser gemeente ock vor Christi denst" zu bekennen.[523] Der Kirchenrat sah sich an Christi Stelle handelnd. Dienst der Gemeinde und Dienst Christi wurden gleichgesetzt. Cornelius gab nach und bekannte „de denst hyr Christi denst tho syn" und wollte dem Kirchenrat gehorsam sein. Dieser Zusatz ist wichtig, um den Standpunkt des Kirchenrats zu verstehen. Es ging ihm darum, dass er mit seiner Handhabung der Kirchenzucht im Sinne und Auftrag Christi handelte und die Gemeindeglieder ihm darum Gehorsam schuldeten.[524]

In demselben, außergewöhnlich langen, Eintrag wird ein zweiter Aspekt des Kirchenzuchtverständnisses deutlich. Dort heißt es, Cornelius werde „gestraffet, dat he den denst darumme verlet des H(illigen) Wordes und der sacramenten, um dat he up etlyke wat heft und dat nicht ordentlick understaen tho beteren." Die Abendmahlsteilnahme trotz Streit wurde als Verletzung von Wort und Sakrament gesehen. Cornelius hatte sich an den Gaben versündigt, die Gott der Gemeinde gegeben hat. Die Frage ist, ob das Abendmahl verletzt wurde, weil einer trotz Streit, also unrein, teilnahm, oder weil wegen des Streits keine Gemeinschaft mehr herrschte. Die Gesamtheit der Einträge aus

[522] KRP 18.8.1600, vgl. auch KRP 1.9.1600.
[523] KRP 24.2.1558.
[524] Möglicherweise verstand der Kirchenrat sich selbst als Gemeinde und sah in seinen Handlungen die gesamte Gemeinde tätig (so z.B. Weerda, Kirchenrat, 288f.).

den ersten Protokolljahren lässt darauf schließen, dass es hier um die Reinheit ging, aber die zweite Erklärung, die mangelnde Gemeinschaft, kann nicht mit Sicherheit ausgeschlossen werden. In einem Eintrag von 1560 wurde gesagt, die Kirchenzucht werde zur Rettung des Betroffenen angewandt.[525] Auch dieser Gedanke wurde später so nicht mehr ausgesprochen.

Die explizite Begründung der Kirchenzucht mit der Bibel gewann im Laufe des Jahrhunderts an Bedeutung. Gerade unter Alting wurde die Kirchenzucht als biblisch begründet an die Gemeindeglieder vermittelt. Die Theologie jedoch war eine ganz andere als zur Jahrhundertmitte. Eine Kirchenzucht wie a Lasco und Micron sie sich vorgestellt hatten, auf die *communio corporis Christi* bezogen und in der *lex caritatis* begründet, hat es in Emden, zumindest seit Beginn der Protokollführung, nie gegeben. Die Kirchenzucht hatte – bis auf wenige Ausnahmen aus den 1550er Jahren – keinen Ort im liturgisch-geistlichen Leben der Gemeinde; der Bezug zur *communio corporis Christi* wurde nicht hergestellt, weder durch Kirchenzuchthandlungen im Gottesdienst noch in der Abendmahlsfeier. Ziel der Zucht war in Emden das moralisch einwandfreie Leben der einzelnen wie der Gemeinschaft, nicht aber Umkehr, Buße und Wiederaufnahme.

Die Kirchenzucht hatte in Emden eine dreifache Funktion: Sie diente der Abwehr von Irrlehren,[526] der Konstituierung einer von der Obrigkeit unabhängigen Kirchengemeinde[527] und der Festigung der Gemeinde nach innen. Daher war der Kirchenrat auch an der Einheit der Gemeinde interessiert, allerdings nicht als mystischem Leib Christi, sondern als kirchlich gefestigter Gemeinschaft.[528] Gerade die öffentliche Buße beziehungsweise Abkündigung der Buße wurde wichtig genommen, um die Gemeinde als Gemeinschaft in Frieden und Eintracht zu erhalten.

---

[525] Vgl. KRP 23.12.1560.

[526] Dies war ein in Emden aufgrund der zahlreichen Flüchtlinge besonders wichtiger Punkt.

[527] Indem sich die Gemeinde als selbstständig bewies und erhielt. Wurden Vergehen innerhalb der Gemeinde ordnungsgemäß geahndet, wurden Streitfälle in der Gemeinde geschlichtet, so hatte die Obrigkeit keinen Grund einzugreifen. Diesen Aspekt hebt auch WEERDA, Kirchenrat, 296, hervor.

[528] Weber sieht das anders. Er meint, Ziel und Zweck der Kirchenzucht sei „der Bau der Gemeinde […] die Erbauung einer ewigen Gemeinde für Christus." (WEBER, Sendrecht, 243).

Bei der Interpretation der Kirchenzucht muss zwischen dem theologischen und dem politischen Blickwinkel unterschieden werden: Theologisch war die Reinheit der Abendmahlsgemeinde von besonderer Bedeutung; politisch der Wunsch nach Unabhängigkeit von der Obrigkeit. In den Abkündigungen des Kirchenrats bei Bußen, Exkommunikationen oder Wiederaufnahmen stand die Reinheit zumeist im Vordergrund, wenn überhaupt ein theologisches Motiv erwähnt wurde, in Bezug auf alle Aussagen des Kirchenrats in den Protokollen trat sie jedoch gegenüber den kirchenpolitischen Motiven zurück.[529] Sie wurde, insgesamt betrachtet, seltener erwähnt als der Wunsch nach der Abwehr von Irrlehren oder der Unabhängigkeit der Kirchengemeinde von der Obrigkeit. Dies liegt vor allem daran, dass Maßnahmen der Kirchenzucht nicht immer theologisch begründet wurden.

Eindeutig fiel dagegen die Argumentation des Kirchenrats bei dem letzten Mittel der Kirchenzucht, der Exkommunikation, aus: Dort motivierte die Reinheit der Gemeinde den Bann. Bei der Exkommunikation ging es nicht mehr um den weltlichen Stand der Gemeinde, sondern um das Reich Gottes – kirchenpolitische Motive wurden unbedeutend.

Die Kirchenzucht war in Emden eine Selbstverständlichkeit; problematisiert wurde sie außer in Auseinandersetzungen mit Gemeindegliedern um Glaubensfragen nicht. Und auch bei Diskussionen mit Gemeindegliedern wurde der grundsätzliche Nutzen der Kirchenzucht so gut wie nie infragegestellt.[530]

In der Literatur wird gemeinhin die Zeit von 1557 bis 1575 mit der anschließenden Ära Menso Altings kontrastiert.[531] Für die ersten Jahre

---

[529] Weber, Sendrecht, 385, meint, bei der Emder Kirchenzucht vor 1575 gehe es nicht um die Reinheit der Gemeinde, sondern um die „Sichtbarmachung der Kirche an ihren drei Kennzeichen." Wortverkündigung und Sakramente spielen allerdings in der Argumentation der Kirchenratsprotokolle eine sehr untergeordnete Rolle. In den Ordnungen sind sie nach 1575 genau so vertreten wie vorher.

[530] Ebenso wurden „Wichtigkeit und Notwendigkeit des Kirchenrats" von den Gemeindegliedern widerspruchslos anerkannt (Weerda, Kirchenrat, 283).

[531] Vgl. z.B. Weerda, Kirchenrat, 4; Weber, Sendrecht, 385. Grochowina, Indifferenz und Dissens, macht die These schon im Aufbau ihrer Arbeit deutlich. Sie unterscheidet Kap. 4.4.2.1 „Indifferenz bis 1575" und 4.4.2.2. „Indifferenz und der ‚gemeine Mann' in Emden nach 1575". Allerdings wird bei ihrer Analyse deutlich, dass sich die Zeit vor 1575 und nach der Ankunft Altings in Bezug auf die Indifferenz nur marginal unterscheiden. Schilling stellt neben Alting die Bedeutung der niederländischen Flüchtlinge heraus (vgl. Schilling, Niederländische Exulanten, 83–87). Für die Zeit unter Alting spricht er von einer „rigiden Calvinisierung der bislang vorkonfessionalistisch reformierten Emder Kirche" (Schilling, Konfessionalisierung

wird ein Einfluss Johannes a Lascos und der Londoner Flüchtlinge konstatiert.[532] Die vorangegangene Untersuchung ergibt ein differenzierteres Bild.[533] Zu Anfang der Protokollführung finden sich Einträge, in denen die Kirchenzucht auf die Sakramente bezogen wurde und der Kirchenrat Rettung und Umkehr der Gezüchtigten erbat, doch sind sie sehr selten.

Unter Hardenberg entwickelte sich die Kirchenzucht dann als Handeln nach der „Regel der Liebe".[534] Worin diese Liebe bestand, ist aus den Protokollen nicht ersichtlich. Zucht und Ordnung traten gegenüber der gegenseitigen liebevollen Ermahnung mehr und mehr in den Vordergrund; die Kirchenzucht wurde als Zuchtsystem ausgebaut. In der Praxis der Gemeinde verlor die Liebe an Bedeutung.

Der Umgang mit den Gemeindegliedern bei der allgemeinen Kirchenzucht, bei Vorladungen, Ermahnungen und dem Dringen auf Umkehr, wurde durch Altings Ankunft nicht modifiziert. Auch die *censura morum* ist in ihrem Inhalt und ihrer Handhabung unverändert geblieben. Was sich geändert hat, ist die Rolle der Gemeinde als Ganze: Sie wurde ab 1576 von allen Zuchtübungen immer weiter ausgeschlossen. Besonders deutlich wird dies bei den Exkommunikationen. Ab 1577 wurden Exkommunikationen ausdrücklich ohne Wissen der Gemeinde ausgesprochen. Die Gottesdienstgemeinde, die höchstens bis 1560 aktiv an der Kirchenzucht beteiligt war, wurde im letzten Viertel des Jahrhunderts völlig bedeutungslos.

Die Kirchenzucht war in Emden zeitlich ans Abendmahl gebunden: Abkündigungen fanden immer in Abendmahlsgottesdiensten statt. Die inhaltliche Beziehung dagegen war nicht so deutlich. Explizite Bezüge

---

im Reich, 25). Die Kontinuität in der Emder Gemeinde vor und nach 1575 macht SCHULZ, Alting, stark.

[532] Vgl. JÜRGENS, Auctoritas Dei, 243; SPRENGLER-RUPPENTHAL, Reformierte Kirchenrechtsbildung, 46; SPRENGLER-RUPPENTHAL, Einleitung, 352; SPRINGER, Church Building, 149; PETTEGREE, Emden, 46; WEBER, Sendrecht, 220, 245.

[533] Diese Aussage bezieht sich zunächst nur auf die untersuchten Gebiete der Ämterlehre und Kirchenzucht, nicht auf die Liturgie.

[534] Möglicherweise hat diese Ausdrucksweise Weber zu der Aussage veranlasst, die Kirchenzucht sei „vom Gedanken der Liebe [bestimmt] und zugleich geprägt von dem Anliegen einer auch den Schwachen nachgehenden Seelsorge." (WEBER, Sendrecht, 243). Im Vergleich zu der Niederländischen Fremdengemeinde London muss diese Aussage modifiziert werden: Dort finden sich viel häufiger als in Emden Erwähnungen der Liebe und Gemeinschaft, und vor allem wird die Kirchenzucht auf eine Weise durchgeführt, dass der Kerngedanke der Liebe immer wieder aufleuchtet.

auf die *communio corporis Christi* gab es nicht, und auch in den Handlungen des Kirchenrats schien keine konstitutive Verbindung zwischen Abendmahlsfeier und Kirchenzucht auf. Der Abendmahlsausschluss wurde als Strafe trotz öffentlicher Buße verhängt; die Gemeinde differenzierte zwischen dem Abendmahlsausschluss als kleinem Bann, der Exkommunikation als großem Bann und dem einmaligen Abendmahlsausschluss als Strafe. Möglicherweise beruhte die Einführung (oder Nicht-Abschaffung) des Abendmahlsausschlusses darauf, dass die Gemeinde bei diesem Vorgehen nicht gefragt werden musste.[535]

Gleichzeitig entstand durch die Einführung der Probezeit eine dreifache Gemeindestruktur: Den innersten Kreis bildete die Abendmahlsgemeinde. Um sie herum sammelte sich die Gemeinde derer, die vom Abendmahl ausgeschlossen waren – zum Teil auf Probe –, aber dennoch grundsätzlich der Gemeinde angehörten. Den dritten Kreis bildeten Außenstehende – Interessierte, die der Gemeinde noch nicht beigetreten waren – und Exkommunizierte. Der Kirchenrat kümmerte sich auch nach der Exkommunikation noch um die ehemaligen Gemeindeglieder.

Weerda spricht im Gegensatz zu der hier vorgestellten Gemeindestruktur von zwei Kreisen: Die Menschen gehörten entweder zur Gemeinde – dies zeige sich in Abendmahls- und Gottesdienstteilnahme – oder sie seien keine Gemeindeglieder.[536] Dabei geht er jedoch nicht auf die Verhängung der Probezeit ein. Auch ist nicht sicher, ob Abendmahls- und Gottesdienstteilnahme gleichgesetzt werden können. In manchen Protokolleinträgen scheint es, als seien einige Gemeindeglieder zwar zum Gottesdienst, nicht aber zum Abendmahl gegangen. Das Hören auf Gottes Wort – immerhin eine *nota ecclesiae* – scheint einen weiteren Gemeindekreis konstituiert zu haben.

Es wird deutlich, dass auch in Emden die Abendmahlsgemeinde die Kerngemeinde bildete. Daran änderte sich im Laufe des 16. Jahrhundert nichts. Was sich änderte, war die Bedeutung der Abendmahlsgemeinde. Während sie bei a Lasco die eigentliche Gemeinde war und es keine Gemeinde neben ihr gab, hatte sich in Emden ein zweiter, scheinbar ebenbürtiger, Gemeindekreis gebildet. Die Gemeindegliedschaft wurde nicht mehr über die Abendmahlsteilnahme definiert. Die Abendmahls-

---

[535] So wurde z.B. KRP 20.3.1570 Ryke Scholapper ausgeschlossen, bis der Kirchenrat sicher war, ob er wirklich bußbereit war. Erst dann sollte er der Gemeinde „edder thor ffrouden edder thor droeffenisse“ namentlich abgekündigt werden.

[536] Vgl. Weerda, Kirchenrat, 342.

gemeinde hatte an Bedeutung verloren. Nicht sie war es, die Entscheidungen über ihr Gemeindeleben traf, sondern das von ihr losgelöste Organ des Kirchenrats.

Beim Umgang mit der Exkommunikation wurde die dreifache Bestimmung der Gemeinde zur anderen Seite hin definiert: Auf der einen Seite gab es die Abendmahlsgemeinschaft, von der man ausgeschlossen werden konnte, auf der anderen eine Gemeinde, zu der man qua Taufe, Examen und Bekenntnis gehörte. Aus dieser wurden die Gemeindeglieder erst bei der Exkommunikation verstoßen, nicht aber durch einen Abendmahlsausschluss. Dieser Gemeindekreis entsprach dem mittleren Kreis. Menschen, die vom Abendmahl, aber nicht von der Gemeinde ausgeschlossen waren, können mit solchen verglichen werden, die zur Gemeinde gehörten, aber nicht am Abendmahl teilnahmen.

Zuletzt ist zu fragen, in welcher Beziehung der Theologie des Emder Kirchenrats zufolge die konkrete Gemeinde zu Gottes unsichtbarer Gemeinde stand. Ausdrücklich sagte der Kirchenrat, dass bei Exkommunikationen die Person nicht nur aus der Gemeinde, sondern auch aus dem Reich Gottes ausgestoßen wurde. Dies war die negative Begrenzung der Gemeinde. Worin aber lag ihre positive Konstituierung? Während a Lasco im Katechismus von 1546 noch betonte, die Erbauung der Gemeinde geschehe durch Wort, Sakrament und Kirchenregiment, redete der Kleine Emder Katechismus nur allgemein davon, dass Christus sich seine Kirche versammelt und erhält.[537] Die *notae ecclesiae* waren ihm rein äußere Kennzeichen der Gemeinde. Diese theologische Vagheit, was die sichtbare Konstitution der Kirche betrifft, spiegelte sich in den Protokollen. Während die Exkommunikation Folgen für das Reich Gottes nach sich zog beziehungsweise Fakten, die im Reich Gottes längst vollzogen waren, nun auch in der sichtbaren Kirche realisierte, hatte der Abendmahlsausschluss keine Bedeutung für die Zugehörigkeit zur unsichtbaren Kirche. Er war ein reines Zuchtmittel.

A Lascos Theologie der Kirchenzucht hat in Emden keinen Nachhall gefunden. Dies mag einerseits darin begründet sein, dass a Lasco seine Ekklesiologie erst in London vollständig entwickelt hat. Als er dann nach Emden zurückkam, konnte er nicht mehr die Stellung einnehmen, die er während seiner Zeit als Superintendent innegehabt hatte. Sein Einfluss war begrenzt. Doch auch die Gemeindeglieder der ersten Londoner

[537] Vgl. De Catechismus, oft kinder leere, K II, 437; Emder Katechismus, K II, 521.

Fremdengemeinde, die mit a Lasco nach Emden geflohen waren und für längere Jahre dort blieben, scheinen keinen weitreichenden Einfluss auf die Kirchenzucht in Emden ausgeübt zu haben.

Dies ist sicher einerseits damit zu erklären, dass sich auch die Emder Theologie Anfang der 1550er Jahre gefestigt hatte, sodass sie nicht mehr so leicht zu beeinflussen war.[538] Der wichtigste Grund jedoch wird in der politischen Situation der Emder Gemeinde zu finden sein: Die Gemeinde war im Gegensatz zu London keine Freiwilligengemeinde. Der Kirchenrat musste sich mit Gemeindegliedern auseinandersetzen, die zur Gemeinde gehörten, weil sie in Emden wohnten, und nicht, weil sie zur Gemeinde gehören wollten. Hier bestand ein grundlegender Unterschied zu den Londoner Gemeinden. Die Analyse der Kirchenzucht in der Emder Gemeinde lässt vermuten, dass Liebeszucht und Abendmahlsgemeinschaft mit einer volkskirchlichen Konzeption nur schwer vereinbar sind.

Zusammenfassung: Zur Ekklesiologie der Emder Gemeinde

Im Zuge der Untersuchung zur Emder Gemeinde sind mehrere ekklesiologische Modelle herausgearbeitet worden. Die unterschiedlichen Ekklesiologien beruhen auf verschiedenen Fragestellungen und Blickwinkeln. Zum einen kann nach dem Verhältnis von Kirchengemeinde und Bürgergemeinde gefragt werden, zum anderen nach dem Auftreten der Kirchengemeinde gegenüber der Obrigkeit. Gemeindeintern stehen die Beziehung zwischen Registermitglieds-Gemeinde, Gottesdienstgemeinde und Abendmahlsgemeinde sowie das Verhältnis von Kirchenrat und „normalen" Gemeindegliedern zur Diskussion. Theologisch sind Definition und Bedeutung der Abendmahlsgemeinde zu diskutieren.

In den ersten Jahren der Protokollführung unterschied der Kirchenrat deutlich zwischen Gemeinde und Welt. Er verstand die Gemeinde als abgeschlossene Einheit, die in gewisser Weise der Welt entgegengesetzt war. Gemeindeglieder sollten ihre Probleme innerhalb der Gemeinde

---

[538] Der Einwand, dass die ehemaligen Londoner Gemeindeglieder möglicherweise kein Interesse an einer Durchführung der Kirchenzucht wie in London hatten, wird dadurch abgeschwächt, dass bei der Wiedererrichtung der Niederländischen Fremdengemeinde London zum Teil durch dieselben Personen, die zuvor in Emden gewesen waren, eine Art der Kirchenzuchtübung eingerichtet wurde, die a Lascos Beschreibung in der *Forma ac ratio* sehr ähnelte.

lösen und sie nicht vor die Obrigkeit tragen. Dass es eine von der Kirchengemeinde unterschiedene oder mit ihr zu identifizierende Bürgergemeinde geben könnte, lag außerhalb des Blickfelds des Kirchenrats. Er war einzig an der Beziehung zur Obrigkeit interessiert, und hier vertrat er – neben den Kooperationen bei offiziellen Anlässen wie der Predigerberufung – eine strikte, wenn auch nicht abwertende, Abgrenzung. Diese Haltung wurde im Laufe der Zeit aufgeweicht, und im letzten Viertel des Jahrhunderts suchte der Kirchenrat mit der christlichen Obrigkeit zu kooperieren und sie in seinem Sinne zu beeinflussen. Die als nicht christlich wahrgenommene Obrigkeit dagegen, der lutherische Graf, wurde bekämpft. Zwar hatten auch Stadtrat und reformierter Graf kein Recht, sich in Gemeindeangelegenheiten einzumischen, aber den Gemeindegliedern war es nun erlaubt, ihre Probleme von weltlichen Obrigkeiten lösen zu lassen. Gleichzeitig war die Bürgergemeinde in das Blickfeld des Kirchenrats geraten: Er strebte nach einer Gleichsetzung von Kirchengemeinde und Bürgergemeinde. Emden sollte zu einer durch und durch reformierten Stadt werden.

Dennoch vertrat der Kirchenrat nicht die Ansicht, alle Emder Bürger gehörten zu seiner Gemeinde. Die Gemeindegliedschaft wurde an Taufe und Bekenntnis festgemacht,[539] und wer kein Bekenntnis abgelegt hatte, für den fühlte sich der Kirchenrat auch nicht verantwortlich. Der Kirchenrat vertrat also nach außen eine andere Ekklesiologie als nach innen: Der Stadt gegenüber setzte er sich für die Gleichsetzung von Kirchengemeinde und Bürgergemeinde ein, den Gemeindegliedern gegenüber machte er deutlich, dass nur diejenigen zur Gemeinde gehörten, die sich an die Regeln der Gemeinde hielten.

Doch mit der Entscheidung, nur für Gemeindeglieder die Verantwortung zu übernehmen, bezog der Kirchenrat nicht nur binnenkirchlich, sondern auch politisch Stellung: Er festigte dadurch die Gemeinde als Gegenüber zur Obrigkeit und demonstrierte gleichzeitig, dass die Gemeinde rechtmäßig und ordentlich lebte und somit keine Gefahr für Stadt oder Grafschaft darstellte.

Binnenkirchlich lässt sich von Anfang der Protokollierung an die Definition der Gemeinde als Abendmahlsgemeinde und als Gemeinde der Glieder finden, die sich hatten registrieren lassen, aber nicht am Abendmahl teilnahmen. Der Kirchenrat rechnete sowohl diejenigen

[539] Wie genau ein Bekenntnis ablief und was inhaltlich als Bekenntnis gefordert wurde, ist nicht überliefert. Auch im Emder Archiv finden sich davon keine Spuren.

zur Gemeinde, die er nur zeitweise vom Abendmahl ausgeschlossen hatte, als auch diejenigen, die aus anderen Gründen nicht am Mahl teilnahmen.

Beide Kreise zusammen bildeten die Gesamtgemeinde, um sie herum befanden sich als dritter Kreis die Exkommunizierten oder Noch-nicht-Aufgenommenen. Dieser dritte Kreis entsprach der Bürgergemeinde. Nun ist bemerkenswert, dass bei der Kirchenzucht der Kirchenrat anders als in seinem Auftreten nach außen gerade in den ersten Jahren der Protokollführung auch Wert auf die Außenstehenden legte. Anfangs wurden sie noch ermahnt in der Hoffnung, sie möchten sich (wieder) zur Gemeinde begeben. Später, als der Kirchenrat ganz Emden zu reformieren suchte, wurden gleichzeitig Menschen, die nicht zur Gemeinde gehörten, aus dem Zuständigkeitsbereich des Kirchenrats entlassen. Haltung und Handlung des Gremiums waren in dieser Beziehung widersprüchlich. Der Widerspruch kann nur dadurch erklärt werden, dass in den ersten Jahren der Kirchenrat noch stärker als später an der Gemeinschaft interessiert war und möglichst viele Menschen in diese Gemeinschaft hineinholen wollte.

Diese These wird durch die Beobachtung gestärkt, dass sich der Kirchenrat im letzten Viertel des Jahrhunderts immer mehr von der Gemeinde abgehoben hatte und die Gemeindebildung mehr auf den Kirchenrat als auf die Gemeinde konzentriert war. So gerieten die Gemeindeglieder und erst recht die außerhalb der Gemeinde Stehenden aus dem Blick. Mit der Konsolidierung nach außen ging eine Differenzierung nach innen einher.

Dieses Verhalten des Kirchenrats spiegelte sich im Benehmen der Gemeindeglieder: Sie zeigten ein großes Desinteresse an den Geschikken der Gemeinde. Weder waren sie für eine aktive Teilnahme an Kirchenratswahlen zu begeistern, noch sind konstruktive Bemerkungen der Gemeindeglieder zu Liturgie oder Theologie verzeichnet.[540] Einzig Abtrünnige, täuferisch, freidenkerisch oder auch katholisch Inspirierte, meldeten theologische Kritik beim Kirchenrat. Die Interaktion zwischen Kirchenrat und Gemeinde scheint auf dem inhaltlich-theologischen Gebiet nicht gut funktioniert zu haben.[541]

---

[540] Anders in der Französischen Fremdengemeinde London (s.u. den Abschnitt zu Kirchenrat und Gemeinde in der Französischen Fremdengemeinde London).

[541] Natürlich könnte es auch sein, dass keine Kritik verzeichnet ist, weil der Kirchenrat die Gemeindeglieder immer überzeugte, aber das erklärt nicht, warum die Gemeinde sich nicht an den Ältestenwahlen beteiligte, als es ihr möglich war.

Die Ekklesiologie des Kirchenrats sah die Abendmahlsgemeinde als Zentrum der Gemeinde. In den ersten Jahren finden sich in den Protokollen auch Aussagen, die darauf schließen lassen, dass die Gemeinschaft für die Abendmahlsgemeinde bedeutsam war. In späteren Jahren standen dagegen andere Aspekte des Abendmahls im Vordergrund: die Kirchenzucht zielte auf die Reinheit der Gemeinde, bei der Mahlfeier wurden die Gemeinschaft des einzelnen mit Christus und die Sündenvergebung betont. Die Einheit von Kirchenzucht und Abendmahl und die wechselseitige Bedingung waren damit aufgehoben. Doch schon bei Beginn der Protokollführung sind die Bezüge zur Gemeinschaft so selten, dass sie nicht als konstitutiv für das Mahl wahrgenommen werden können. Zudem wird die *communio corporis Christi* an keiner Stelle erwähnt, und auch die Nennungen der Gemeinschaft beziehen sich nicht auf den mystischen Leib Christi.

In Emden scheint es zwar in den ersten Jahren wichtig gewesen zu sein, als Gemeinschaft zum Abendmahl zu gehen, das heißt in Eintracht und Frieden, aber die Gemeinschaft wurde nicht im Abendmahl begründet und erhalten. Daher konnte sie in den späteren Jahren auch problemlos marginalisiert werden. Die Gemeinschaft war theologisch nicht ausreichend fundiert.

Die theologische Grundlage des Abendmahls bestand in Emden in der Gemeinschaft des einzelnen mit Christus, in der der Mensch Sündenvergebung empfängt und aufgrund derer er ein moralisch einwandfreies Leben führen soll. Dem diente auch die Kirchenzucht. Der Kirchenrat ging davon aus, dass der Gerechtfertigte richtig handeln kann; auf diesem Weg wollte er ihn unterstützen. Die Gemeinde war, wiewohl *ecclesia permixta*, der Ort, den Menschen bei ihrem rechten Leben zu helfen und Gott für seine Gnaden zu danken. Der Gemeinschaftscharakter der Gemeinde bestand mehr in der allen Gliedern eigenen Beziehung zu Gott als in der – von Gott ermöglichten – Beziehung der Gemeindeglieder untereinander. In diesem Sinne blieb das Abendmahl die grundlegende Zeremonie der Gemeinde: Es konstituierte die Gemeinschaft des einzelnen Menschen mit Gott und bezeugte so die Gemeinschaft derer, die an ihm teilnahmen.

KIRCHENORDNUNG UND KIRCHENZUCHT IN DER NIEDERLÄNDISCHEN FREMDENGEMEINDE LONDON, 1560–1600

Geschichte der Gemeinde

Nach dem Tod Henry VIII. im Jahr 1547 und der Thronbesteigung Edward VI. ging die Regierung Englands in die Hände des Lord Protector Somerset über. Somerset unterstützte den Protestantismus und bemühte sich gemeinsam mit Thomas Cranmer, dem Erzbischof von Canterbury, um die Reformation Englands. Infolge der englischen Politik, aber auch als Reaktion auf die Verfolgung von Evangelischen auf dem Kontinent kamen immer mehr Flüchtlinge nach London. Cranmer lud führende Reformatoren nach England ein. Peter Martyr Vermigli und Bernardino Ochino folgten seinem Ruf schon 1547, Johannes a Lasco und Francis Dryander reisten 1548 nach England,[1] Martin Bucer, Valérand Poullain und Paul Fagius 1549. John Hooper kehrte ebenfalls 1549 aus der Schweiz zurück. 1550 zog Johannes a Lasco dann nach London.

Bereits 1548 hatten die Ausländer begonnen, sich um die Errichtung einer eigenen Kirche zu bemühen. Auch a Lasco hatte sich bereits bei seinem ersten Aufenthalt in England für die Gründung einer Fremdengemeinde verwandt.[2] In England, und vor allem in London, lebte eine Großzahl ausländischer Handwerker und Kaufleute, Menschen, die aufgrund der wirtschaftlichen Gegebenheiten nach London gezogen waren. Bereits im 15. Jahrhundert waren Wirtschaftsmigranten aus den Niederlanden und Frankreich, aber auch aus Italien, Spanien und dem Deutschen Reich nach London gekommen. In der ersten Hälfte des 16.

---

[1] A Lasco war 1539 zum ersten Mal nach England gereist und hatte bei dieser Gelegenheit vermutlich auch die Bekanntschaft des Erzbischofs Cranmer gemacht (vgl. MacCulloch, Jan Laski, 318f.). Bei a Lascos zweitem Aufenthalt in England 1548 besprach der Reformator die Organisation der zukünftigen Fremdengemeinden mit dem Erzbischof (vgl. ebd., 323).

[2] Vgl. Woudstra, Vreemdelingen-Gemeente, 11. Vgl. auch Rodgers, John à Lasco, 10–12. Rodgers spricht die Initiative für eine Kirche a Lasco zu, doch scheinen sich die niederländischen Protestanten auch eigenständig um die Errichtung einer Fremdengemeinde bemüht zu haben.

Jahrhunderts erhöhte sich ihre Zahl. Zur Zeit des Todes Henry VIII. lebten etwa fünf bis sechstausend Ausländer in London; sie machten fünf bis acht Prozent der Bevölkerung aus.[3]

Nach der Niederlage im Schmalkaldischen Krieg 1547 flohen immer mehr Protestanten nach England. Aus den Niederlanden und Frankreich kamen die Evangelischen aufgrund der religiösen Verfolgungen; das Deutsche Reich verließen vor allem Reformatoren, die nicht bereit waren, sich dem Interim zu beugen. Bei Gründung der Gemeinde hielten sich, einem Gerücht der Zeit zufolge, fünftausend Niederländer in London auf.[4]

Es wurde als notwendig angesehen, einer Ausländergemeinschaft von solcher Größe eigene Gottesdienste und Sakramentsverwaltung zuzugestehen.[5] Die Gemeinden begannen sich zu organisieren. Die Niederländer hatten vermutlich zunächst an den englischen Gottesdiensten teilgenommen und möglicherweise auch in einer englischen Kirche eigene Gottesdienste gehalten. Diese Gottesdienste werden allerdings nur in einer Historiographie der Gemeinde erwähnt. Sicher ist, dass sich die französischsprachige Gemeinde ab Sommer 1549 zu Gottesdiensten versammelte und dass auch die Niederländer Gottesdienste an der französischen Predigtstätte abhielten.[6] Im Juni 1549 berichtete ein Brief, die „Germanen" hätten eine „ecclesia privata" bekommen.[7] Im Sommer und Herbst bemühten sich verschiedene Reformatoren, Prediger für die Fremdengemeinden zu finden. Spätestens im Frühjahr 1550 waren sie damit erfolgreich: Der ehemalige Arzt Martin Micron wirkte als Prediger der Niederländischen Gemeinde.[8]

---

[3] Vgl. PETTEGREE, Foreign Protestant Communities, 17.

[4] Vgl. ebd., 24; VAN SCHELVEN, Vluchtelingenkerken, 61. London hatte zu der Zeit knapp hunderttausend Einwohner (vgl. ebd.). Van Schelven betont, das Gerücht habe sich später als falsch erwiesen; die wahre Zahl der Niederländer war wohl niedriger. MACCULLOCH, Jan Laski, 323, zitiert einen Brief von Paul Fagius, der sogar von mehr als 5000 Niederländern spricht.

Laut Pettegree hatte die Gemeinde 1550/51 siebenhundert männliche erwachsene Mitglieder, 1553 hatte sie 1500 (vgl. PETTEGREE, Foreign Protestant Communities, 77f.). Allerdings existieren auch andere Zahlen: Van Schelven spricht von etwa fünfhundert Gemeindegliedern insgesamt für 1550/51 (vgl. VAN SCHELVEN, Vluchtelingenkerken, 69). Die genauen Zahlen werden sich wohl nicht mehr eruieren lassen.

[5] Vgl. VAN SCHELVEN, Vluchtelingenkerken, 61. Möglicherweise wurden die Gerüchte über die Gemeindegröße von Niederländern gestreut, die damit ihrer Forderung nach einer eigenen Kirche Nachdruck verleihen wollten.

[6] Vgl. VAN SCHELVEN, Vluchtelingenkerken, 61f.; SCHICKLER, Eglises du Refuge, 25–27.

[7] Vgl. VAN SCHELVEN, Vluchtelingenkerken, 62.

[8] Vgl. ebd., 64f. Vgl. auch GERRETSEN, Micronius, 8f.

Gegenüber dem König traten die niederländische und die französische Gemeinde gemeinsam auf und baten um Anerkennung ihrer Kirche. Im Frühjahr 1550 reichten die Gemeinden eine Petition ein und baten, die leerstehende Augustinerkirche für ihre Gottesdienste nutzen zu dürfen.[9] Im Juni predigte Martin Micron jedoch noch in einem Privathaus.[10] Unter Führung a Lascos suchten die Gemeinden offizielle Anerkennung vom König zu erreichen. Am 29. Juli war die Entscheidung gefallen. Der König schrieb in sein Tagebuch: „It was appointet(!), that the Germans should have the Austin friars for their church to have their service, and for avoiding of all sects of Anabaptists and such like."[11]

Am 24. Juli 1550 erließ Edward VI. die Gründungscharta der Londoner Fremdengemeinde.[12] Darin übergab der König der Gemeinde das 1538 aufgelöste ehemalige Kloster Austin Friars[13] und taufte die Kirche „Templum Domini Iesu".[14] Im Templum Domini Iesu sollte die Gemeinde das Wort Gottes rein verkündigen, die Sakramente recht verwalten und die Kirche nach apostolischem Vorbild leiten. Ein Superintendent und vier Pfarrer wurden bestimmt. Sie bildeten zusammen das „corpus corporatum et politicum". Damit war der Kirchenrat als Institution durch den König etabliert. Als Superintendenten nennt die Charta Johannes a Lasco, als Pfarrer Gualterus de Loenus (Walter

---

[9] Am 13. Mai des Jahres kam a Lasco in London an.

[10] Vgl. Pettegree, Foreign Protestant Communities, 31.

[11] Zit. nach van Schelven, Vluchtelingenkerken, 66 (dieser zitiert nach Burn Refugees, 186).

[12] Schickler hält a Lasco für „le véritable inspirateur des Lettres Patentes" (Schickler, Eglises du Refuge, 28). Damit bezieht er sich vermutlich auf die Tatsache, dass a Lasco in den Wochen nach seiner Ankunft in England und vor der Bekanntgabe der Charta bei Cranmer in Lambeth lebte und dort die Durchsetzung der Charta beeinflusste. Pettegree verweist zum Verständnis der Freiheiten, die den Fremden zugestanden wurden, auf die causa Hooper und die „heady atmosphere of June 1550" (Pettegree, Foreign Protestant Communities, 34). Auf Cranmers gute und lange Beziehungen zu Polen sowie die alte Bekanntschaft mit a Lasco verweist MacCulloch, Jan Laski, 315–318.

[13] Vgl. Lindeboom, History, 12f. Einige einflussreiche englische Politiker besaßen nach 1538 Gebäude innerhalb der Klostermauern. Nach 1540 hatte das Gebäude auch als Lagerhaus für Wein und Alaun gedient.

[14] Die Charta König Edwards VI. für die Flüchtlingsgemeinden, zit. nach: Jürgens, Ein Leben in Briefen und Büchern, 64. MacCulloch betont Größe und Bedeutung der Kirche. Er fragt, warum der Gemeinde ein so großes und repräsentatives Gebäude überreicht wurde, und antwortet: „One aspect was indeed precisely ambassadorial or representational: the Stranger Church was intended as a demonstration to the people of the capital of what a properly reformed Church might look like. It was a signpost to one version of the future […]" (MacCulloch, Jan Laski, 326).

Delenus),[15] Martinus Flandrus (Martin Micron), Franciscus Rivierus (François Perrussel dit de la Rivière) und Ricardus Gallus (Richard Vauville). Die Kirche wurde dem Superintendenten und den Pfarrern der Fremdengemeinde übergeben.[16] Die Amtsträger erhielten die Möglichkeit, weitere Pfarrer zu wählen; diese mussten nach der Wahl dem König vorgestellt und von ihm bestätigt werden. Dasselbe galt für den Superintendenten. Ansonsten erhielten die Amtsträger vollständige Autonomie. Bischöfe und Stadtverwaltung hatten keinerlei Rechte über die Gemeinde, unabhängig davon wie gut oder schlecht ihre Riten mit denen des Landes harmonierten.[17]

Gemeindegründung und Charta verfolgten ein doppeltes Ziel: Die Charta legalisierte die privaten Gemeinden, die sich schon gebildet hatten, und beugte so der Entwicklung von nicht kontrollierbaren Kultformen vor.[18] Auf diese Weise sollte sie verhindern, dass sich täuferische Lehren unter den Ausländern ausbreiteten.[19] Ins Land gekommene Täufer und andere Dissidenten sollten mit Hilfe der Gemeinde identifiziert werden. Die Fremdengemeinde stand also für rechte Lehre und rechtes Leben der Fremden ein. Wer sich nicht zu ihr oder einer englischen Gemeinde bekannte, geriet unter Verdacht. Außerdem sollte die Gemeinde als Vorbild für die englische Reformation dienen; sie hatte also Modellcharakter.[20]

Ab dem 21. September 1550 predigte Martin Micron in Austin Friars,[21] wenn auch aufgrund von Renovierungsarbeiten zunächst nicht

---

[15] Denelus kam erst ein halbes Jahr später in London an.

[16] Lindeboom interpretiert: „[…] it is not the Community, with all the church dignitaries, but only the superintendent with the ministers (therefore from the top), which constitute and will continue to constitute that one ‚corpus corporatum et politicum'" (LINDEBOOM, History, 9). Die königliche Formulierung der Charta sagt jedoch mehr über die Meinung des Regenten und seiner Berater als über die interne Organisation der Gemeinde aus. Allerdings machte Edward VI. durch die Charta Superintendent und Pfarrer für die Gemeinde verantwortlich.

[17] Die Fremdengemeinde war damit als einzige Gemeinde des Landes vom *Act of Uniformity* von 1549 ausgenommen (vgl. RODGERS, John à Lasco, 30). Der *Act of Uniformity* schrieb den Gebrauch des *Book of Common Prayer* vor. 1552 wurde das *Book of Common Prayer* überarbeitet und neu gedruckt. Diese Fassung ist deutlich von Bucer, aber auch von den Fremdengemeinden beeinflusst (vgl. MACCULLOCH, Later Reformation, 16f.; DERS., Cranmer, 504–513).

[18] Diesen Aspekt betont RODGERS, John à Lasco, 30f.

[19] Cranmer hatte schon früh die radikalen Reformatoren verabscheut und versucht, ihre Lehren zu unterbinden (vgl. MACCULLOCH, Cranmer, 280).

[20] Vgl. Forma ac ratio, K II, 11.

[21] Vgl. SCHICKLER, Eglises du Refuge, 33.

regelmäßig. Walter Delenus erreichte London erst im Januar 1551.[22] Als Älteste wurden in der niederländischen Gemeinde Jan Utenhove, Hermes Backerel, Josias Dauwe, Antonius Asch, Harmon West, sowie die Drucker Gellius van der Erve (Ctematius) und Nicolas van den Berghe (Hill) gewählt.[23]

Die der Gemeinde zugestandene Autonomie brachte schon bald Probleme. Einige Bischöfe, allen voran der Bischof von London, Nicholas Ridley, opponierten gegen die Autonomie der Fremdengemeinde. Sie wollten keinen Fremdkörper innerhalb ihrer Kirche. So beklagten sie sich beim königlichen Rat über die Riten der Gemeinde und forderten, die Fremdengemeinde müsse sich den englischen Abendmahlszeremonien anpassen.[24]

Unterstützt wurden die Bischöfe von dem Lord Treasurer. Er verzögerte die Renovierungsarbeiten an der Kirche, sodass die Gemeinde zunächst keine regulären Gottesdienste abhalten konnte, sondern weiterhin auf Ausweichquartiere angewiesen war. A Lasco gegenüber ging der Lord Treasurer so weit zu fordern, die Fremden sollten sich den Zeremonien des Landes, also dem *Book of Common Prayer*, anpassen oder deren Ungültigkeit aus der Bibel beweisen.[25] Die Verzögerung der offiziellen Übergabe des Kirchgebäudes und die große Anzahl der Gottesdienstbesucher hatten zur Folge, dass der Gemeinde ein weiteres Kirchgebäude zugestanden wurde: das St. Anthony Krankenhaus in

---

[22] Vgl. van Schelven, Vluchtelingenkerken, 72.

[23] Ob die Ältesten schon auf die in der *Forma ac ratio* beschriebene Weise gewählt oder zunächst kooptiert wurden, ist nicht bekannt. War die Gemeinde als Gemeinschaft versammelt, so ist eine Gemeindewahl möglich. Wenn die Ältestenwahl jedoch einen der ersten Schritte auf dem Weg zur Organisation der Gemeinde darstellte, ist eine Kooptation oder Wahl durch einen Wahlausschuss wahrscheinlicher. Dass die ersten Amtsträger von einem zusammengerufenen Ausschuss gewählt wurden, obwohl die Wählenden grundsätzlich das Prinzip der Gemeindewahl vertraten, ist für die Neugründung der niederländischen Fremdengemeinde in Frankfurt 1570 belegt (vgl. Meinert/Dahmer, Protokollbuch, 17./19.11.1570). Drei der Londoner Ältesten (Asch, West und Hill) waren seit mindestens 1541 in England. Zunächst waren am 5. Oktober vier Älteste und am 12. vier Diakone gewählt worden (vgl. Schickler, Eglises du Refuge, 33). Wenn nicht alle Ältesten auf einmal gewählt worden waren, liegt die Vermutung nahe, dass zumindest die Nachwahl nach a Lascos Vorstellungen abgehalten wurde. Auch die ersten Ältesten waren nach Art der *Forma ac ratio* mit öffentlichem Gebet und Handauflegung in ihr Amt ordiniert worden (vgl. van Schelven, Vluchtelingenkerken, 70).

[24] Vgl. Schickler, Eglises du Refuge, 33. Zu dieser Zeit konnten die Abendmahlsriten im *Book of Common Prayer* noch in katholisierender Weise ausgelegt werden. Sie zu reformieren, war eines der Hauptanliegen Cranmers im *Book of Common Prayer* von 1552 (vgl. MacCulloch, Cranmer, 412, 506–508).

[25] Vgl. Lindeboom, History, 10.

Threadneedle Street. Fortan sollte sich die französische Gemeinde in Threadneedle Street, die niederländische in Austin Friars versammeln, auch wenn die Franzosen einmal im Jahr in Austin Friars Gottesdienste abhielten, um die ihnen in der Charta Edwards VI. zugestandene Kirche zu nutzen. Am 12. Dezember 1550 berichtete a Lasco an Albert Hardenberg, der Gemeinde sei das Kirchgebäude endlich übergeben worden.[26]

Ein weiteres, unerwartetes äußeres Problem entstand mit dem englischen Förderer der Gemeinde, Erzbischof Cranmer, als a Lasco sich in der *vestment controversy* auf die Seite John Hoopers stellte. Hooper sollte zum Bischof geweiht werden, weigerte sich jedoch, die vorgeschriebenen Gewänder zu tragen. Ridley überzeugte den Privy Council, Gewänder seien Adiaphora und Hoopers Opposition unrecht. Während die anderen nach England geflüchteten Reformatoren Cranmer den Rücken deckten und keinerlei Verständnis für Hooper zeigten, unterstützte a Lasco den designierten Bischof, handelte sich damit aber große Schwierigkeiten ein. Da Ridley in diesen Konflikt involviert war, a Lasco sich auf der „falschen" Seite engagierte und gleichzeitig die Fremdengemeinde in Ridleys Diözese lebte, verstärkte die *vestment controversy* Ridleys Bemühungen um Aufhebung der Autonomie für die Gemeinde. Auch Cranmer wandte sich gegen den polnischen Reformator und begann, die Zeremonien der Fremdengemeinde zu kritisieren.[27] Dass er die Gemeinde dennoch weiter unterstützte, mag daran gelegen haben, dass alle Beteiligten einen gemeinsamen Feind hatten: die Täufer.[28] Hooper gab schließlich dem Druck der Obrigkeit – inzwischen wegen seiner Weigerung im Gefängnis sitzend – nach und ließ sich in vollem Ornat weihen.[29]

Zu den Angriffen von außen kamen innere Probleme: Gemeindeglieder sagten a Lasco nach, seine Lehre sei nicht orthodox.[30] 1551 ließ a Lasco, auch als Antwort auf die Vorwürfe, das *Compendium doctrinae* drucken, das Bekenntnis der Gemeinde.[31] Wer der Gemeinde beitreten wollte, musste das Bekenntnis unterschreiben.[32] In dem Vorwort wies a Lasco darauf hin, dass die Gemeindegründung der Reinhaltung der

[26] Vgl. a Lasco an Hardenberg, K II, Brief 69 (12.12.1550).
[27] Vgl. MacCulloch, Jan Laski, 330.
[28] Vgl. ebd., 332.
[29] Vgl. ebd., 328.
[30] Vgl. Schickler, Eglises du Refuge, 55.
[31] Vgl. Compendium doctrinae, K II, 290.
[32] Vgl. ebd., 289f.

Lehre und der Abwehr von Sekten diente.[33] Am 9. April 1551 teilte Micron Bullinger in Zürich mit, die Kirchenzucht sei in der Gemeinde eingeführt worden.[34] Im November des Jahres 1551 gab der Bischof von London seinen Widerstand auf, und die Gemeinde konnte endlich das Abendmahl feiern.[35]

Die Lehre der ersten Londoner Fremdengemeinde ist in einigen Schriften überliefert: 1551 übersetzte der Älteste Jan Utenhove den Emder Katechismus ins Niederländische. Er wurde als Katechismus der Londoner Fremdengemeinde gedruckt.[36] Die nächste Schrift, die Auskunft über Lehre und Leben der Gemeinde gibt, war Valérand Poullains *L'Ordre des prieres et ministere ecclesiastique* von 1552: Liturgie, Ordnung und Bekenntnis der Fremdengemeinde von Glastonbury.[37] Diese Schrift hat die Zeremonien zur öffentlichen Buße aus London übernommen. Dadurch ist die Kirchenzucht für London 1552 bezeugt. Bemerkenswert ist, dass Poullain gerade das Formular zur öffentlichen Buße von a Lasco übernahm. Vielleicht ist dies ein Hinweis, dass die öffentliche Buße nicht nur dem polnischen Reformator, sondern auch der Gemeinde besonders wichtig war.

Die Kirchenordnung der Londoner Fremdengemeinde entstand in groben Zügen wohl schon während der Londoner Zeit, auch wenn sie erst später gedruckt wurde.[38] In der Druckfassung der *Forma ac ratio* findet sich die *Korte ondersoeckinge des gheloofs*, 41 Fragen und Antworten, mit denen neue Gemeindeglieder bei der Zulassung zur Gemeinde geprüft wurden. 1552 ließ Micron eine Kurzfassung des Katechismus drucken, *De kleyne Cathechismus, oft Kinder leere*.[39] Die Lehre der Gemeinde ist mit

---

[33] Vgl. ebd., 288f.

[34] Vgl. Denis, Eglises d'étrangers, 14.

[35] Vgl. ebenfalls Micron an Bullinger (vgl. Denis, Eglises d'étrangers, 14). Ridley hatte der Gemeinde bis dahin trotz der Charta König Edwards VI. die Sakramentsfeier untersagt.

[36] De Catechismus, oft Kinder leere, London 1551, K II, 340–475.

[37] Ediert in: Honders, Liturgia sacra. Ausführlich zu *Liturgia sacra* und *L'ordre des prières* s.o. den Abschnitt zur *Forma ac ratio*. In der Zuordnung der Liturgie täuscht sich Springer, Church Building, 162–170. Er glaubt, *L'ordre des prières* sei für die Französische Fremdengemeinde London verfasst.

[38] Die Gottesdienstordnung für den Sonntagsgottesdienst wurde schon 1550 von Pietro Paolo Vergerio ins Italienische übersetzt und in Basel gedruckt: *La Forma delle publiche orationi e della confessione e assolutione la qual si usa nella chiesa di forestieri che e nuovamente state instituta in Londra (per gratia di Dio) con l'autoritate e consentimento del Re. Nam claritas Dei illuminavit eum et lucerna ejus est agnus* (vgl. Schickler, Eglises du Refuge, 44). Der VD16 verzeichnet die Übersetzung unter der Nummer ZV 2038 als Zürcher Druck von ca. 1552 (gedruckt bei Andreas Gessner u. Rudolf Wyssenbach).

[39] Von dem Katechismus von 1552 existiert keine neuere Edition. Der einzige

Compendium doctrinae, Korte ondersoeckinge und den beiden Katechismen gut belegt.

Möglicherweise benutzte die Gemeinde die Bibelausgabe von Jacob van Liesvelt, gedruckt in Antwerpen im Jahr 1542.[40] Ob sie zunächst die Souterliedekens Willem van Zuylens von 1540 sang, ist fraglich.[41] 1551 gab Utenhove die erste Version seiner Psalterbereimung heraus: *Vijf en twintig Psalmen end andere Ghesangen*.[42]

Wieweit a Lascos Kirchenordnung das Londoner Gemeindeleben prägte beziehungsweise im Nachhinein Londoner Wirklichkeit beschreibt, lässt sich kaum mehr eruieren. Vieles deutet jedoch darauf hin, dass die Ordnung weitgehend in Kraft war. Dies lässt sich sowohl aus Poullains Schrift als auch aus Berichten über die Gemeinde schließen. Einzelne Fälle von Kirchenzucht sind in Briefen oder späteren Schriften zitiert.[43] Auch bildete die Gemeinde Laienprediger aus.[44]

1552 brachen Streitigkeiten zwischen der französischen und der niederländischen Gemeinde über die Autorität Calvins aus. Einige Franzosen warfen a Lasco vor, in seiner Kirchenordnung von Calvin abzuweichen, während einige Niederländer die Franzosen anklagten, Calvin zu vergötzen.[45] Weitere Probleme traten um zwei der Pfarrer auf: Die Prediger, ein französischer und ein niederländischer, wurden wegen ihrer Lehre angeklagt. Während ersterer weitgehend freigesprochen

---

erhaltene Druck von 1552 befindet sich in der Universitätsbibliothek Amsterdam. Ein Druck von 1558 ist in der British Library vorhanden, eine Edition der Fassung von 1559 bietet LANG, Katechismus.

[40] Vgl. WOUDSTRA, Vreemdelingen-Gemeente, 96.

[41] Vgl. VAN SCHELVEN, Vluchtelingenkerken, 77.

[42] Dies war das erste niederländische Psalmbuch (vgl. WOUDSTRA, Vreemdelingen-Gemeente, 93). Von der ersten Auflage ist kein Exemplar erhalten. Die Psalmen wurden jedoch später neu gedruckt. Ein Faksimile der Ausgabe von Emden 1557 ist bei Gert-Jan Buitink erschienen und von Jan Luth eingeleitet: 25. Psalmen end andere ghesanghen diemen in de Duytsche Ghemeynte te Londen was ghebruyckende, Emden: Gellius Ctematius, 1557. Die erste Auflage wurde bei Mijerdman gedruckt und war mit einem Vorwort a Lascos versehen. Angehängt waren Gebetsformulare der Gemeinde (vgl. LUTH, Einleitung, 3f.).

[43] So der Fall Delenus (s. FN 47). Pettegree zitiert den Fall eines Arianers, der, von der Fremdengemeinde exkommuniziert, von der Obrigkeit zum Feuertod verurteilt wurde (vgl. PETTEGREE, Foreign Protestant Communities, 65).

[44] Vgl. PETTEGREE, Foreign Protestant Communities, 66f.

[45] Vgl. RODGERS, John à Lasco, 39.

wurde,[46] musste letzterer öffentlich Buße tun.[47] Der Umgang mit dem Pfarrer belegt die Durchführung der Kirchenzucht und erinnert an die *censura morum*. Der Prediger wurde vom Coetus ermahnt und bekannte nach langem Zögern vor dem Gremium seine Schuld. Danach musste er auch vor der Gemeinde öffentlich Buße tun.

Dass die Gemeinde die Kirchenzucht durchführte – und dass es Probleme wegen mangelnder Akzeptanz der Zucht gab – belegt der Brief a Lascos, in dem er Bullinger auch von anderen „perturbationes" in der Gemeinde berichtet.[48] Die Durchführung der Zucht an sich kann nicht bezweifelt werden. Was die Passage über den niederländischen Pfarrer dem allgemeinen Wissen um die Zucht hinzufügt, ist die konkrete Beschreibung der Schritte, die gegen ihn ergriffen wurden und die mit den Vorstellungen der *Forma ac ratio* übereinstimmen.

Am 6. Juli 1553 starb Edward VI., und seine katholische Halbschwester Mary Tudor folgte ihm auf dem Thron. Sie begann bald, England zu rekatholisieren. Am 16. August erließ sie ein Predigtverbot für die Fremdengemeinden.[49] Einen Monat später, am 17. September 1553, verließ Johannes a Lasco mit 175 seiner Gemeindeglieder England an Bord zweier Schiffe. Mit ihm segelten auch Martin Micron und Richard Vauville nach Dänemark, wo sich die Gemeinde Asyl erhoffte. Ein großer Teil der zunächst zurückgebliebenen Gemeindeglieder folgte den Gemeindeleitern auf anderen Wegen.

Am 17. Februar 1554 wies Mary alle Ausländer, die keine Bürgerrechte erlangt hatten, aus England aus. Dies war das offizielle Ende der Londoner Fremdengemeinde. Auch Walter und Petrus Delenus verließen nun das Land.[50]

---

[46] Schickler vermutet, es habe sich um Perrussel gehandelt. Er weist darauf hin, dass Perrussel – im Gegensatz zu Vauville – in der Korrespondenz a Lascos mit Calvin nicht einmal genannt wird. Schickler legt nahe, dass das Verhältnis zwischen dem polnischen Reformator und dem ehemaligen Theologieprofessor gespannt war (vgl. SCHICKLER, Eglises du Refuge, 55f.). Für Schicklers These spricht, dass Perrussel auch später in Frankfurt in der Kirchenorganisation andere Wege als a Lasco – und Calvin – ging.

[47] A Lasco nennt keinen Namen, betont aber, es handele sich nicht um Micron. Folglich muss Delenus gemeint sein (vgl. a Lasco an Bullinger, K II, Brief 91 [7.6.1553], 676f.). Unter anderem predigte Delenus, Taufzeugen seien verboten. Damit nahm er den späteren Taufzeugenstreit in der Gemeinde vorweg.

[48] Vgl. ebd., bes. 675.

[49] Vgl. PETTEGREE, Foreign Protestant Communities, 114.

[50] Vgl. ebd., 117f.

Der Teil der Gemeinde, der mit a Lasco aus England geflohen war, wurde jedoch in Dänemark nicht freundlich aufgenommen. Die Flüchtlinge mussten weiterreisen und kamen auf verschiedenen Wegen nach Deutschland. Viele von ihnen sammelten sich ab dem Frühjahr 1554 in Emden.[51]

Als im November 1558 Mary starb und Elisabeth I. den Thron bestieg, begannen die Flüchtlinge, nach England zurückzukehren. Im März 1559 entschied der Emder Kirchenrat, zwei seiner führenden Mitglieder – den niederländisch-deutschen Ältesten Antonius Asch und den französischen Ältesten Jean Dumas – nach London zu schicken, um über eine Wiederherstellung der Fremdengemeinde zu verhandeln.[52] Im November des Jahres begaben sich auch Jan Utenhove und Petrus Delenus zurück nach London.[53] Die Delegierten erhielten einigen Gegenwind, doch Edmund Grindal, der Bischof von London,[54] unterstützte ihr Anliegen. Die endgültige Entscheidung der Königin fiel sicher nicht vor Dezember

[51] Utenhove berichtet über die Flucht und die für die Gemeinde unerfreulichen Geschehnisse in Dänemark in seiner *Simplex et fidelis narratio*: Jan UTENHOVE, Simplex et fidelis narratio de instituta ac demum dissipata Belgarum, aliorumque peregrinorum in Anglia ecclesia, Basel: Johannes Oporinus, 1560, 8° (VD 16: U 389; JALB: Theol. 8° 236 R). Für den Bericht interessierte sich später auch der englische Kirchenhistoriker John Strype, vgl. „Letter from Mr. Battely to Mr. Strypes (27.10.1693): A true accompt of the Voyage of John a Lasco, & those of his Congregation out of England &c.", 441–444 (BL: MS ADD.5853).

[52] Vgl. KRP 13.3.1559. Im selben Jahr wurde van Wingens Übersetzung des Neuen Testaments bei Ctematius in Emden gedruckt. 1562 wurde sie hinter die Bibel von *de Deux-Aes* gebunden und kam so bei den Reformierten in Gebrauch (vgl. WOUDSTRA, Vreemdelingen-Gemeente, 96). In England war mit dem *Act of Supremacy and Uniformity* von 1559 auch eine neue Fassung des *Book of Common Prayer* erlassen worden (vgl. MACCULLOCH, Later Reformation, 30).

[53] Vgl. JELSMA/BOERSMA, Acta, XX.

[54] Grindal war am 26. Juli 1559 Bischof von London geworden. 1575 wurde er zum Erzbischof von Canterbury geweiht. Von 1577 bis 1582 war er wegen Auseinandersetzungen um den Puritanismus und besonders die Prophetie suspendiert (vgl. MACCULLOCH, Later Reformation, 38–43; DENIS, Eglises d'étrangers, 32 FN 68; zum englischen „prophesying" vgl. bes. BELLARDI, Vorstufen, 108–115). Dort werden auch Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen der *Prophetia* der Fremdengemeinden und den puritanischen Versammlungen zur Prophetie deutlich. Die englische Prophetie bestand aus zwei Teilen, einem Lehrgottesdienst, der den Lehrgottesdiensten gleicht, die a Lasco für den französischsprachigen Teil der Fremdengemeinde beschreibt, und einer Predigtbesprechung ähnlich der *Prophetia*. Sie fand im Anschluss an den Lehrgottesdienst statt. Zu ihr waren nur eingetragene Mitglieder der Gemeinschaft zugelassen, während der Lehrgottesdienst allen offen stand. Wie bei Bucers „Christlichen Gemeinschaften" wurde die Gemeinde bei den Puritanern in zwei getrennte Kreise gespalten.

1559.[55] Am 24. Februar 1560 wurden die Gemeinden von der Königin offiziell wiederhergestellt und anerkannt.[56]

Die Gemeinden erlangten jedoch nicht mehr die volle Autonomie, die sie zuvor besessen hatten. Sie wurden dem Bischof von London unterstellt,[57] und ihre Riten durften denen des Landes nicht widersprechen.[58] Die Gemeinden mussten sich außerdem den öffentlichen Zeremonien des Landes, zum Beispiel den Fasttagen, anschließen.[59] Zudem handelte es sich nicht mehr um eine Gemeinde mit mehreren Zweigen, sondern die Gemeinden waren nun nach Sprachen getrennt. Das einzige Bindeglied bildete der Coetus.

Die Gemeinde hatte zunächst zwei Prediger, Adrian Hamstede und Petrus Delenus. Hamstede war 1559 als Prediger nach London gekommen. Er schien zunächst gut mit Delenus zu kooperieren. Doch im Sommer 1560 brachen die sogenannten Hamstede-Streitigkeiten in London aus.[60] Hamstede traf sich mit einigen Täufern, reichte ihnen die Hand und versprach, ihnen beim Londoner Bischof und Stadtrat zu helfen. Er erkannte die Täufer als Brüder in der Gemeinschaft Christi an.[61] Der Kirchenrat, der ein solches Verhalten nicht billigen konnte – weder angesichts seiner Theologie, noch angesichts der Obrigkeit, da die Gemeinde schließlich zur Abwehr der Täufer gegründet worden war[62] – forderte, dass Hamstede öffentlich Buße tat. Der Prediger weigerte

---

[55] Vgl. VAN SCHELVEN, Vluchtelingenkerken, 134. Am 10. Dezember reichte die Gemeinde eine zweite Petition an die Königin ein und bat um Wiederherstellung der Charta (vgl. DENIS, Eglises d'étrangers, 17).

[56] Vgl. LINDEBOOM, History, 30. Zu dem Entschluss, die Gemeinden wiederherzustellen, mögen wirtschaftliche Überlegungen beigetragen haben. Schon 1553 hatte man überlegt, die Vergabe von Bürgerrechten an die Mitgliedschaft in der Fremdengemeinde zu binden. 1562 wurden Ausländer erst als Bürger angenommen, nachdem ihre Namen mit den Mitgliedslisten der Fremdengemeinden abgeglichen worden waren (vgl. PETTEGREE, Foreign Protestant Communities, 142).

[57] Selbst das Kirchgebäude wurde nun dem Bischof von London übergeben, damit er es den Fremden überreiche (vgl. VAN SCHELVEN, Vluchtelingenkerken, 136 FN 6). Laut van Schelven hatten die Fremden einerseits selbst den Bischof zu ihrem Oberhaupt gewählt, andererseits hatte die Königin ihn eingesetzt (vgl. ebd., 137).

[58] Vgl. SCHICKLER, Eglises du Refuge, 85 mit FN 2.

[59] Vgl. WOUDSTRA, Vreemdelingen-Gemeente, 26.

[60] Der erste Eintrag zu dem Thema findet sich am 2. Juli 1560. Er beklagte die „gloriatio anabaptistica" (vgl. KP NFL I, 3.7.1560). Die Protokollführung war am 1. Juli 1560 begonnen worden. Die gesondert gesammelten Akten zur causa Hamstede beginnen am 3. Juli 1560 und umfassen die Monate Juli, August und September. Der Kirchenrat traf sich fast täglich, um über die Probleme zu sprechen.

[61] Vgl. KP NFL I, Sondersammlung Hamstede, 3.7.1560.

[62] 1560 erließ Elisabeth I. ein Edikt gegen die Täufer. Sie hatten drei Wochen Zeit, das Land zu verlassen (vgl. VAN SCHELVEN, Vluchtelingenkerken, 144).

sich. Daraufhin wurde er vom Dienst suspendiert.[63] Schon bald kamen neben der Frage nach dem Umgang mit den Täufern Lehrfragen auf. Besonders die Christologie wurde diskutiert. Nach Gesprächen innerhalb des Coetus, bei denen sich alle Coetusmitglieder auf die Seite des Kirchenrats stellten, Hamstede jedoch nicht von der Notwendigkeit der Buße überzeugen konnten,[64] entschied der Kirchenrat am 2. September 1560, den Fall an den Bischof von London zu übergeben.[65]

Schon bald hatte Hamstede seine Anhänger gesammelt, aber sie waren noch nicht als Einzelpersonen vor dem Kirchenrat erschienen, sondern nur als „Adrianus cum suis" erwähnt worden.[66] Am 20. Oktober gingen zum ersten Mal Gemeindeglieder zum Kirchenrat und klagten ihn wegen seines Umgangs mit Hamstede an. Sie überreichten eine Klageschrift.[67] Mit den Vorwürfen bekam der Konflikt eine neue Dimension: Jetzt waren auch Gemeindeglieder aktiv beteiligt.

Interessant ist, dass die Kläger dem Kirchenrat keine inhaltlichen, sondern formale Vorwürfe machten. Das sollte sich auch bei den nächsten Klägern bestätigen. Sie behaupteten nicht, Hamstede vertrete die richtige Lehre, sondern ärgerten sich über den Umgang des Kirchenrats mit dem Prediger, der, so meinten sie, Liebe und Geduld vermissen ließ.[68] Der Kirchenrat habe Hamstede seines Lebensunterhalts beraubt, als er ihm das Predigen verbot.[69]

Mit Zustimmung des Bischofs wurde Hamstede am 17. November 1560 exkommuniziert. Der Kirchenrat kündigte der Gemeinde den Bann ab und untersagte ihr jeglichen Umgang mit Hamstede. Die Zustimmung der Gemeinde zum Bann hatte er nicht eingeholt. Stattdessen traf er sich nachmittags mit dem erweiterten Coetus, seinen

---

[63] Der Coetus entschied die Suspension bei seiner ersten Beschäftigung mit dem Fall. Dann wurde sie allerdings aufgeschoben (vgl. KP NFL I, 5./6.8.1560).

[64] Vgl. z.B. KP NFL I, 22.8.1560 zur Befragung Hamstedes im Coetus.

[65] Vgl. KP NFL I, 2.9.1560.

[66] Vgl. z.B. KP NFL I, Sondersammlung Hamstede, 23.9.1560. In anderen Einträgen werden die Namen von Hamstedes Zeugen genannt (vgl. ebd., 2./16.9.1560). Die Personen erhalten kein eigenes Profil.

[67] Vgl. KP NFL I, 10.10.1560.

[68] Pettegree, Foreign Protestant Communities, 172–174, analysiert das soziale Profil der Hamstede-Anhänger und kommt zu dem Schluss, dass der Prediger besonders von wohlhabenderen Gemeindegliedern unterstützt wurde, die gegen eine zu enge Definition der Gemeinde waren. Allerdings opponierten auch andere Gemeindeglieder gegen die Behandlung Hamstedes durch den Kirchenrat. Resümierend stellt Pettegree fest, ein besonderes soziales Profil der Hamstede-Unterstützer lasse sich nicht ausmachen.

[69] Vgl. KP NFL I, 1.11.1560.

französischen und englischen Amtsbrüdern,[70] und besprach, wie die Exkommunikation auch in der französischen Gemeinde abgekündigt und mit was für einem Schreiben die anderen Gemeinden von dem Bann in Kenntnis gesetzt werden könnten.[71]

Zwei Tage später entschied der Kirchenrat, die Gemeindeglieder in Reine („syncera") und Hamstede-Anhänger zu trennen. Dies sollte auch von der Kanzel abgekündigt werden. Der Kirchenrat begründete die Entscheidung mit dem Befehl des Bischofs an die Fremdengemeinden, Mitgliederlisten einzureichen. Wen die Gemeinde als Mitglied anerkannte, darauf nahm der Bischof indes offenbar keinen Einfluss.[72] Die Scheidung der Gemeinde in die Guten und die Bösen hatte begonnen. In den folgenden Wochen und Monaten beschäftigte sich der Kirchenrat ausführlich mit den abtrünnigen Gemeindegliedern, konnte jedoch nur wenige überzeugen nachzugeben und öffentlich Buße zu tun.[73] Im Mai 1561 wurden Hamstede-Anhänger in Massenexkommunikationen gebannt.[74] Im Gegensatz zur Exkommunikation von Hamstede war diesmal der Bischof von London nicht involviert, stattdessen wurden Coetus und Gemeinde nach ihrer Meinung gefragt. Der Kirchenrat stellte die zu Exkommunizierenden der Gemeinde mehrfach vor.[75] Auch ließ der Kirchenrat bei der Exkommunikation ausführlich abkündigen, warum die Gemeindeglieder gebannt wurden. Bei der Bannzeremonie hielt sich Delenus, der den Bann durchführte, an die Vorschriften der *Forma ac ratio*.[76]

Die Gemeinde hatte jedoch nicht nur diese inneren Konflikte zu bewältigen und ihre Struktur wieder aufzubauen. Sie stand auch in Auseinandersetzung mit den englischen Einwohnern Londons. Der Kirchenrat verwandte stets einen Teil seiner Arbeitskraft darauf, die Gemeindeglieder gegen ausländerfeindliche Angriffe der Londoner Bevölkerung zu verteidigen. Größtenteils waren die Vorwürfe in wirtschaftlicher Konkurrenz begründet. Von Anfang an suchte der

---

[70] Wie die Teilnahme englischer Pfarrer im Coetus geregelt war, ist nicht bekannt.
[71] Vgl. KP NFL I, 17.11.1560.
[72] Vgl. KP NFL I, 19.11.1560.
[73] Als Beispielfall vgl. KP NFL I, 5.4.1561.
[74] Vgl. KP NFL I, 4./11.5.1561.
[75] Vgl. KP NFL I, 5./9./13.4.1561.
[76] Vgl. die Beschreibung in KP NFL I, 4.5.1561. Einige der Hamstede-Anhänger baten viele Jahre später um Wiederaufnahme in die Gemeinde. Hamstede selbst hatte London kurz nach seiner Exkommunikation verlassen und war nach Emden gezogen (vgl. VAN SCHELVEN, Vluchtelingenkerken, 147). Hamstede starb 1562 in Emden.

Kirchenrat seine Gemeindeglieder vor Benachteiligungen zu schützen. So sandte er am 29. Juni 1560 eine erste Petition an die Königin und bat um eine Aufhebung des Verbots der Markthallen für Ausländer.[77] Insgesamt gelang es dem Kirchenrat, den Ausländern auch durch die verschiedenen Perioden von aggressiver Fremdenfeindlichkeit in London hindurch einige Freiheiten zu erhalten. Zudem war die Obrigkeit an der Anwesenheit der Fremden zur Ankurbelung der Wirtschaft im Lande interessiert.[78]

Am 23. März 1561 feierte die Gemeinde ihr vermutlich erstes Abendmahl seit der Wiederherstellung.[79] Sie hatte zu dieser Zeit etwa fünf- bis sechshundert Gemeindeglieder. 1568/69 war die Zahl auf 1910 Gemeindeglieder gestiegen, im November 1571 dagegen wieder auf 1284 gesunken. In den folgenden zehn Jahren veränderte sich die Gemeindegliederzahl nicht wesentlich.[80]

Ende Oktober 1562 wurde Nicolaus Carinaeus zweiter Pfarrer in London.[81] Im folgenden Jahr tobte die Pest in ganz Europa. Ihr fielen im September des Jahres auch beide Pfarrer der Gemeinde zum Opfer. Daraufhin kam Gottfried van Wingen aus Sandwich als neuer Pfarrer nach London. Er war während der ersten Londoner Gemeinde Hauslehrer der Kinder a Lascos gewesen und mit dem Reformator nach Emden gezogen.[82]

Gleichzeitig veränderte sich die Struktur der Gemeinde. War sie zunächst von den aus wirtschaftlichen Gründen nach London gezogenen Migranten geprägt gewesen, die an einem guten Verhältnis zu den Engländern interessiert waren, so bildeten durch den Zuzug vieler Flüchtlinge nun Menschen mit genauen Vorstellungen des richtigen Glaubens, mit Verfolgungserfahrung und der Bereitschaft, sofort in die Heimat zurückzukehren, sobald sich eine Möglichkeit bot, die Mehrheit.[83]

Als sich Justus Velsius der Gemeinde anschloss, kam es zu einer weiteren Auseinandersetzung um die Lehre.[84] Diesmal waren alle

---

[77] Vgl. SCHICKLER, Eglises du Refuge, 97.
[78] Vgl. die ausführliche Analyse bei LITTLETON, Geneva on Threadneedle Street.
[79] Vgl. KP NFL I, 23.3.1561.
[80] Vgl. VAN SCHELVEN, Vluchtelingenkerken, 139f.
[81] Vgl. KP NFL I, 31.10.1562. DENIS, Eglises d'étrangers, 20, spricht vom 31. November 1562.
[82] Vgl. WOUDSTRA, Vreemdelingen-Gemeente, 30 FN 2.
[83] Vgl. auch PETTEGREE, Foreign Protestant Communities, 242.
[84] Vgl. zu Velsius' Biographie und einer Interpretation seiner Theologie DENIS, Eglises d'étrangers, 202–217. Denis geht davon aus, dass Velsius Anfang 1563 nach

Gemeindeglieder in den Konflikt einbezogen, da er bei der *Prophetia* ausgetragen wurde. Velsius lehrte die Rechtfertigung durch Neugeburt, nicht durch Sündenvergebung, und vertrat diese Ansicht auch in der *Prophetia*. Der Konflikt hatte schon vor März 1563 begonnen,[85] und auch der Bischof war schon involviert, bevor Velsius in der *Prophetia* auftrat.[86] Drei Tage später schlug Velsius eine niederländische Schrift voller Beschuldigungen gegen die beiden Pfarrer an die Kirchentüren. Utenhove übersetzte sie ins Lateinische, und der Kirchenrat übermittelte das Schreiben an den Bischof.[87] Der Fall erledigte sich schließlich: Velsius wurde gefangen gesetzt.[88] Am 16. April machte der Kirchenrat Velsius in einer öffentlichen Abkündigung lächerlich – „et palam ubique etiam a propriis derisus discipulis" –; danach trat der Umkehrprediger in London nicht mehr auf. Velsius hatte wohl einige Anhänger in London finden können, doch zu langfristigen Folgen seiner Lehre kam es nicht. Auch scheint innerhalb der *Prophetia* wie der Gemeinde alles ruhig zugegangen zu sein.

Nach 1563 wurde der Modus der Wahl der Amtsträger geändert.[89] Sichere Zeugnisse über Ursache, Vorgang und Zeitpunkt sind jedoch

---

London gekommen war, nachdem er sich von 1556 bis 1560 in Frankfurt am Main aufgehalten hatte und danach nach Heidelberg, Basel, Zürich und Marburg gereist war. Velsius hatte sich zunächst einen Namen als Professor für alte Sprachen, Literatur und Philosophie gemacht, bevor er ab 1554 Katholiken wie Protestanten Umkehr predigte. Im Februar 1563 disputierte er mit Grindal und Robert Horne, Bischof von Winchester und früherer Pfarrer der englischen Fremdengemeinde Frankfurts. Velsius wurde aus England ausgewiesen, doch er verließ London nicht.

[85] Die Monate Januar bis März 1563 sind nicht protokolliert. In einem Zusatzblatt vor April 1563 findet sich aber ein Hinweis auf Velsius (vgl. KP NFL I, 392). Daher werden auch die gesondert gesammelten Akten aus dem Jahr 1563 stammen. Sie sind ohne Jahresangabe als „Martii mensis acta" bezeichnet (vgl. KP NFL I, Sondersammlung Velsius, 469).

[86] Vgl. KP NFL I, Sondersammlung Velsius, 18.3.[1563].

[87] Vgl. KP NFL I, Sondersammlung Velsius, 21.3.[1563].

[88] Vgl. KP NFL I, Sondersammlung Velsius, 25.3.[1563].

[89] Die Änderung wird in der Literatur unterschiedlich datiert: Während Lindeboom davon ausgeht, dass von Beginn der Gemeinde an kooptiert wurde, vermutet van Schelven, dass der Wahlmodus Anfang der 1560er Jahre verändert wurde (vgl. Lindeboom, History, 32; van Schelven, Vluchtelingenkerken, 140f.). Der Abschnitt zur Auseinandersetzung um den Taufzeugenstreit wird zeigen, dass die Änderung im Wahlmodus vermutlich erst nach 1569 stattfand.

Die Synode von Armentiers entschied 1563: „Es lieux où l'ordre de l'Église n'est point encore dressé, tant les Diacres que les Anciens seront esleux par la voix commune de tout le peuple auec leurs Pasteurs, mais où la discipline sera desia dressée seront esleus au Senat de l'Église avec les Ministres et les Diacres, ausquels on dira leur charge, et signeront la Confession de Foy arrestée entre nous." (zit. nach: Woudstra, Vreemdelingen-Gemeente, 103).

nicht überliefert, da die Kirchenratsprotokolle von 1564 bis 1569 nicht erhalten sind.

Im Februar 1564 begann ein Streit, der die Gemeinde zu zerreißen drohte: der sogenannte Taufzeugenstreit. Da eine detaillierte Analyse des Streits im Zuge der Untersuchung der Zusammenarbeit der Ämter in der Niederländischen Fremdengemeinde London erfolgt, sollen hier nur die wichtigsten Daten genannt werden. Der Taufzeugenstreit zog sich über Jahre hin, und im Laufe der Zeit wurden die meisten wichtigen reformierten Gemeinden des Kontinents in ihn involviert. Inhaltlich ging es um die Frage, ob Taufpaten heilsnotwendig seien und ob Gemeindeglieder, die keine Taufpaten für ihre Kinder haben wollten, mit der Kirchenzucht bestraft werden sollten. Daneben aber wurde die Frage verhandelt, wer die theologische Deutungsmacht in der Gemeinde innehatte. Der Kirchenrat auf der einen, Diakone und Gemeindeglieder auf der anderen Seite standen sich in dieser Frage unversöhnlich gegenüber.

Bereits 1564 schlossen Kirchenrat und Diakone unter Vermittlung des Bischofs einen ersten Kompromiss. Doch schon bald flammten die Streitigkeiten erneut auf, und 1565 wurden die Diakonenversammlungen verboten. Eine Abordnung aus Emden reiste nach London, um bei der Lösung des Konflikts zu helfen. Sie hatte jedoch keinen Erfolg.

1566 führte ein erneuter Kompromiss, der allerdings wohl eher einem Machtwort des Bischofs ähnelte, dazu, dass einige Diakone die Niederländische Fremdengemeinde verließen und sich englischen Gemeinden anschlossen.[90] Van Wingen ließ den Utenhove-Psalter neu drucken und fügte ihm sein *Formulier Kerckendienstes* bei. Hier finden sich Fragmente zu van Wingens Theologie und Kirchenordnung.[91]

Noch im selben Jahr 1566 begann van Wingen neue Streitigkeiten, als er im „Wunderjahr" gegen Bilderstürmer predigte. Wieder zogen sich die Auseinandersetzungen über Jahre hin. Sie resultierten 1569 in einer Neuwahl des Kirchenrats. Danach stritten sich die alten Kir-

[90] Ein weiteres Ereignis des Jahres 1566 war die Annahme der *Confessio Belgica* durch die niederländische Synode. Bis zu diesem Zeitpunkt hatte in den niederländischen Gemeinden auf dem Kontinent das Bekenntnis der Niederländischen Fremdengemeinde London gegolten (vgl. WOUDSTRA, Vreemdelingen-Gemeente, 105).

[91] Zu van Wingens Abweichungen beim Taufformular vgl. SPRENGLER-RUPPENTHAL, Mysterium und Riten, 53–58. S. auch die Beschreibung im Abschnitt zur Lehr- und Lebensgrundlage der Niederländischen Fremdengemeinde London.

chenratsmitglieder mit dem neuen Kirchenrat, aber ab 1570 kehrte langsam Ruhe in der Gemeinde ein.[92]

Ende 1568/Anfang 1569 war Joris Wybo (Georg Octavius Sylvanus) aus Ostfriesland als zweiter Pfarrer der Gemeinde angenommen worden. Etwa zu dieser Zeit wurden auch Bartholdus Wilhelmi und Octavius Selnavus als Prediger angestellt.[93]

Im Sommer 1570 entstand ein neuer Streit in der Gemeinde um van Wingen-Predigten. Er ließ sich jedoch rasch beilegen. In demselben Jahr wurden auch die Propositien eingeführt.[94] In den Propositien sollten Laien als Prediger ausgebildet werden, um den Predigermangel in den niederländischsprachigen Gemeinden zu beheben.

1571 fand die Emder Synode statt, auf der sich Vertreter der niederländischen Untergrundkirchen und Flüchtlingsgemeinden auf eine gemeinsame Ordnung und Bekenntnisse verständigten. Die Londoner Gemeinde konnte allerdings nicht teilnehmen: Die englische Regierung hatte ihr die Teilnahme untersagt. Dennoch spielt die Gemeinde in den Akten der Synode eine wichtige Rolle.[95] Auf der Emder Synode wurde auch die *Confessio Belgica* als Bekenntnis der niederländischsprachigen Gemeinden bestätigt.

In der ersten Hälfte der 1570er Jahre kamen viele Täufer nach London, und es gelang ihnen, in der Stadt und selbst innerhalb der Gemeinde zu missionieren.[96] Die Täufergefahr war somit für die Gemeinde wesentlich gewachsen.

Doch nicht nur Täufer flohen nach London, sondern auch Protestanten aus den Niederlanden und Frankreich. Infolge der Revolte in

---

[92] Van Wingen verbrachte die Zeit von November 1572 bis November 1573 nicht in London (vgl. Jelsma/Boersma, Acta, XXV). Schon vorher hatte der Kirchenrat versucht, den Pfarrer zumindest kurzzeitig in eine andere Gemeinde zu schicken, aber van Wingen hatte sich geweigert, London zu verlassen. Von November 1572 bis mindestens zum Frühjahr 1573 hielt er sich in Dordrecht auf, wo er vergeblich hoffe, eine Anstellung als Prediger zu finden. Die Dordrechter Gemeinde erlaubte ihm jedoch auch nicht, Anstellungsangebote anderer Gemeinden anzunehmen. Van Wingen schrieb verzweifelte Briefe an seine ehemalige Londoner Gemeinde, sie möge sich doch in Dordrecht dafür einsetzen, dass er entweder richtig angestellt oder für das Pfarramt in anderen niederländischen Gemeinden freigegeben werde (vgl. Hessels III/1, Nr. 211, 221, 227, 233, 240, 246, 259). Nach seiner Rückkehr nach London gab es zwischen van Wingen und dem Kirchenrat keine Probleme mehr.

[93] Vgl. van Schelven, Vluchtelingenkerken, 176.

[94] Vgl. KP NFL II, 9.4.1570. S.u. die Ausführungen zur *Prophetia*.

[95] Vgl. Goeters (Hg.), Die Akten der Synode zu Emden.

[96] Vgl. Lindeboom, History, 57. Ausführlich auf die Auseinandersetzungen mit den Täufern, die 1575 einen Höhepunkt erreichten, geht Ruytinck, Gheschiedenissen, 107–119, ein.

Holland, den bürgerkriegsähnlichen Zuständen und den Ausschreitungen der spanischen Truppen 1572 verließen viele Protestanten das Land. Gleichzeitig kam nach der Bartholomäusnacht in Frankreich eine Großzahl französischer Flüchtlinge nach London. Man geht davon aus, dass alleine sechzig Prediger in der Londoner Fremdengemeinde Asyl suchten.

Die Gemeinde bemühte sich, für alle Flüchtlinge – auch diejenigen, die sich nicht der rigorosen Disziplin unterwarfen – zu sorgen.[97] Sie verstand sich als Mutterkirche mit allen Pflichten.[98] So unterstützte sie die Gemeinden unter dem Kreuz finanziell, stand ihnen aber auch mit Rat zur Seite. Sie bildete Prediger für die Gemeinden aus und bot Asyl.[99] Sie schickte Geld und Güter in die Niederlande und kümmerte sich auch um die Güter ihrer Gemeindeglieder, die sich noch in den Niederlanden befanden.

Durch die personelle Hilfe und ihre Lehr- und Dienstbücher nahm sie großen Einfluss auf die Entwicklung des Protestantismus in den Niederlanden. Doch nicht nur für die Niederlande war die Fremdengemeinde von großer Bedeutung. Sie regelte auch das gesamte soziale Leben ihre Glieder. Ehen wurden von der Kirche geschlossen, bei Armut und Krankheit kümmerten sich die kirchlichen Diakone um die Menschen, und auch in wirtschaftlichen Auseinandersetzungen, die Gemeindeglieder untereinander oder mit Engländern hatten, versuchte sie zu vermitteln und zu schlichten.

In den 1570er Jahren wurden einige liturgische und kirchenordnende Änderungen in der Niederländischen Fremdengemeinde London eingeführt. Es begann mit der Ersetzung des Psalters, den der Älteste Jan Utenhove noch zu a Lascos Zeiten verfasst hatte, durch den Dathenus-Psalter 1571.[100] Dathenus war selbst Glied der ersten Londoner Fremdengemeinde gewesen und arbeitete nun als Pfarrer der Fremdengemeinde

---

[97] Vgl. PETTEGREE, Foreign Protestant Communities, 214.

[98] Der Begriff wird für die Niederländische Fremdengemeinde London zuerst 1620 von Ruytinck niedergeschrieben: „matrem et propagatricem omnium Reformatarum Ecclesiarum Belgicarum“ (zit. in: WOUDSTRA, Vreemdelingen-Gemeente, 36). Für Emden benutzte ihn Ubbo Emmius.

[99] Vgl. PETTEGREE, Foreign Protestant Communities, 235.

[100] Der neue Psalter wurde zu Ostern 1571 erstmals gesungen (vgl. KP NFL II, 15.4.1571). Utenhove hatte van Wingen die Sorge um sein Werk angetragen (vgl. WOUDSTRA, Vreemdelingen-Gemeente, 95).

Frankenthal und Hofprediger der Kurpfalz.[101] Sein Psalter wurde in allen niederländischsprachigen Gemeinden gesungen.

Eine weitere Veränderung im Gemeindeleben zeigte sich bei der *Prophetia*. Nach öffentlichen Streitigkeiten wurde die *Prophetia* bis auf weiteres ausgesetzt. Die Niederländische Fremdengemeinde London hat sie im 16. Jahrhundert nicht wieder eingeführt. Zudem wurde 1573 ein Beerdigungsformular festgelegt.[102] Vermutlich 1576 ersetzte die Gemeinde Microns Katechismus durch den Heidelberger Katechismus, um sich dem Trend auf dem Kontinent anzupassen.[103]

Infolge der Emder Synode trafen sich die niederländischsprachigen Fremdengemeinden aus England regelmäßig zu Konventen, meist in London.[104] Hier wurden wichtige Entscheidungen über die Kirchenzucht getroffen. Die Zuchtpraxis wurde vereinheitlicht und strittige Fälle aus den einzelnen Gemeinden gelöst. Dies diente der Verdichtung der Disziplin.

Die Kirchenratsprotokolle für das 16. Jahrhundert enden 1585. Auch die Sekundärliteratur macht kaum noch Angaben über Ereignisse nach diesem Zeitpunkt. Die große Zeit der Londoner Fremdengemeinde scheint vorüber gewesen zu sein.[105]

---

[101] Zu Dathenus' Biographie vgl. Ruys, Dathenus; sowie van Schelven, Dathenus.

[102] Van Schelven, Vluchtelingenkerken, 142, interpretiert, die Beerdigungspredigten seien abgeschafft worden, weil der Ritus der Fremdengemeinde bei den Engländern Anstoß erregte. In der Tat beschloss der Kirchenrat am 22.3.1573, Beerdigungen ohne Predigt abzuhalten. Bis dahin scheint die Zeremonie in der Londoner Praxis nicht einheitlich geregelt gewesen zu sein. Über die Beerdigungen war aber auch mit diesem Eintrag noch nicht das letzte Wort gesprochen. Am 7.5. und 26.7.1573 beriet der Kirchenrat weiter über die Beerdigungen. Die endgültige Entscheidung ist nicht verzeichnet. Die Niederländische Fremdengemeinde nutzte für die Beerdigungen die englischen Kirchgebäude. Die niederländischen Predigten in englischen Kirchen waren zum Stein des Anstoßes geworden, zumal die Königin verboten hatte, die Sitten der Fremdengemeinden mit denen Englands zu vermischen (vgl. Ruytinck, Gheschiedenissen, 97).

[103] Vgl. van Schelven, Vluchtelingenkerken, 142. Eine Beratung über den Katechismus findet sich KP NFL II, 3.3.1575, doch das Ergebnis bleibt offen. Das Jahr 1576 ist nicht protokolliert. Ruytinck, Gheschiedenissen, 122, datiert die Ersetzung des Katechismus zuerst auf 1576.

[104] Die französischsprachigen Gemeinden nahmen nicht teil (vgl. auch Lindeboom, History, 101).

[105] Als „Nederlandse Kerk Londen"/„Dutch Church London" existiert die Gemeinde noch heute in Austin Friars.

Lehr- und Lebensgrundlage der Niederländischen Fremdengemeinde London: Die Kirchenordnungen und Katechismen

Nach Neugründung der Gemeinde wurde keine neue Kirchenordnung in der Niederländischen Fremdengemeinde London eingeführt; weiterhin galten a Lascos *Forma ac ratio* bzw. Microns *Ordinancien*. Welche der beiden Versionen die Gemeinde befolgte, beziehungsweise ob sie sich der Unterschiede, die zwischen den Ordnungen herrschten, bewusst war, ist nicht belegt. Da die Differenzen in den Handlungen marginal und nur in der Theologie beträchtlich waren, ist zu vermuten, dass beide Ordnungen parallel benutzt und die Unterschiede vernachlässigt wurden. Die Divergenzen zeigten sich erst im Laufe der Zeit daran, wie die kirchlichen Handlungen durchgeführt – und dann auch begründet – wurden. Dennoch lassen sich einige Aussagen über die Verwendung der Ordnungen machen.

Ein erster Anhaltspunkt, welche Ordnung die Niederländische Fremdengemeinde zugrunde legte, sind die Selbstaussagen der Gemeinde. In den Kirchenratsprotokollen bis 1585 werden die Kirchenordnungen allerdings nur einmal ausdrücklich erwähnt, und zwar am 8. Dezember 1569.[106] Dort wurde die Anfrage an den Kirchenrat herangetragen, ob die *censura morum* nicht wieder durchgeführt werden solle, „volghende de oude ghewoonte ende 't bouck des kerckelicken regiments bescreven bij den hoochgheleerden D. Joannem a Lasco". Dies ließe darauf schließen, dass a Lascos *Forma ac ratio* die in London offiziell befolgte Kirchenordnung war. Allerdings wird die ablehnende Antwort auf die Anfrage abgeschlossen mit dem Hinweis: „Ende, want zulcx ghetrocken was uuten boucken D. Joannis a Lasco ende Micronii salegher ghedachten, mochten dezelve boucken overlesen, zo zij breeder onthoudt ende bescheet daerof begheerden." *Forma ac ratio* und *Ordinancien* traten hier als Einheit auf. In der Tat sind die Angaben zur *censura morum* in beiden Ordnungen so ähnlich, dass die Kirchenordnungen zumindest in Bezug auf die konkrete Frage im Dezember 1569 austauschbar waren. Sicher kann aus diesem Fall daher nur geschlossen werden, dass beide Kirchenordnungen benutzt wurden, und dass die Unterschiede dem Kirchenrat offenbar nicht bewusst waren.[107]

---

[106] A Lasco selbst wird als Autorität häufiger angeführt (vgl. z.B. KP NFL II, 6.4.1570).

[107] A Lasco bringt z.B. zur Frage der *censura morum* im Gegensatz zu Micron eine ausführliche theologische Stellungnahme. Auch die Bedeutung der Gemeinde unterscheidet sich in den beiden Ordnungen.

Der 1601 als Pfarrer in die Niederländische Fremdengemeinde berufene Symeon Ruytinck begann 1618 ein Manuskript, das er dem Kirchenrat widmete. Darin findet sich eine Verschriftlichung der geltenden Kirchenordnung.[108] Da dies die erste überlieferte Kirchenordnung nach *Forma ac ratio* und *Ordinancien* ist, kann sie hier als Ausblick auf die Wirkung der ersten Kirchenordnung im 17. Jahrhundert herangezogen werden und lässt auch Rückschlüsse auf die Praxis im 16. Jahrhundert zu. Auffällig ist nämlich, dass die Ordnung teils wörtlich Micron beziehungsweise a Lasco wiedergibt. An den meisten Stellen verweist Ruytinck nur darauf, hier werde die Form benutzt, „die vann ghemeente aengenomen ist".[109] Welche Formulare das waren, ist den

[108] Vgl. Guildhall Library, London, MS 10055: Kerckelicke oeffeningen en instellingen der Nederlandscher Ghemeente tot London, 1600. Die Datierung der Guildhall Library ist mit Sicherheit falsch. Ruytinck kam erst 1601 nach London. Er kann die Kirchenordnung also nicht vor 1601 verfasst haben. Alles spricht dafür, dass sie erst nach dem Januar 1618 niedergeschrieben wurde. Das Manuskript beginnt mit der Geschichte der Gemeinde. Diese ist von Symeon Ruytinck auf den 1. Januar 1618 datiert (vgl. 36r) und von ihm unterzeichnet. Nach vier Freiseiten beginnt die Kirchenordnung. Sie ist nicht datiert, doch von derselben Hand geschrieben. Auch Feder und Tinte lassen keinen Unterschied zur Geschichte der Gemeinde erkennen. Die weiteren Aufzeichnungen in dem Buch scheinen zur selben Zeit wie die Geschichte der Gemeinde verfasst oder begonnen zu sein. Die Wahrscheinlichkeit, dass Ruytinck in der Kladde erst – beginnend auf Seite 40 – eine Kirchenordnung niederschrieb und dann zehn oder mehr Jahre später in dieselbe Kladde eine an den Kirchenrat gerichtete Geschichte der Gemeinde schrieb, die genau auf die leeren Seiten passte und die Zeit von Anfang der Gemeinde bis zu seiner Gegenwart umfasste, ist sehr gering.

In derselben Hand wie Geschichte und Kirchenordnung folgen die „Forme vann jaelicksche geluckwenschinge aenn Lo. Mayor deser stede", „Forme van geluckwensynige aenn nien gekorenen Archbischop van Cantelberge enn Bischop van Londen", eine Auflistung der „Weldadigheden onser Ghemeynte" und der „Voornaemste Schriften die onse Ghemeynte aengaen". Hier wird die Charta Edwards VI. an erster Stelle erwähnt, doch auch Briefe verschiedener Reformatoren an Jan Utenhove sind aufgezählt. Darunter finden sich auch Briefe Johannes a Lascos. Gleichfalls von Ruytinck zusammengestellt ist eine Liste der „Legaten enn giften aen gemeente" und ein „Cort begryp vann Colloquien ofte Synodale by een conihten der Nederlandscher Ghemeenten in Engeland". Dieser geht in Ruytincks Hand bis 1619 und ist ab 1621 in anderer Hand bis 1660 weitergeführt (Ruytinck starb 1621). Auch die Auflistung der wichtigsten Schriften von Pfarrern und Gemeindeleitern der Niederländischen Fremdengemeinde ist von Ruytinck begonnen und von anderer Hand vervollständigt. Die Zusammenstellung von Pfarrern und Lehrern der Gemeinde wurde von mehreren Personen bis 1801 fortgeführt, und auch die Auflistung der Ältesten geht über Ruytinck hinaus. Des Weiteren finden sich in dem Manuskript eine Liste der „Boeten", ein Register und die „Acte Aengaende de Maeltyden der liefde die voortaen onder den dienaren des woords enn d' ouderlingen der ghemeynte Christi tot Londen zullen ghehouden werden, tot weeder bevestinghe van t' ouderlinghen broederschap". Hier wird der Ritus einer gemeinsamen Mahlzeit zur Einsetzung von neuen Ältesten beschrieben, der an Agapefeiern erinnert. So wurde im 17. Jahrhundert in einem liturgischen Fest die Gemeinsamkeit unter den Amtsträgern gestärkt.

[109] Ebd., 66r.

Stellen zu entnehmen, an denen Ruytinck Formulare oder Gebete der Gemeinde niederschrieb. Das Gebet zu Beginn der Kirchenratssitzung zur Berufung neuer Ältester zum Beispiel ist eine (gekürzte) wörtliche Übersetzung des Gebets, das a Lasco zur Berufung von Ältesten verfasst hat.[110] In manchen Teilen scheint Ruytinck direkt aus dem Lateinischen übersetzt zu haben. Microns Gebet ist etwas kürzer als das der *Forma ac ratio*. Ruytinck orientiert sich in seinen Kürzungen an Micron, doch gibt er diesen nicht wörtlich wieder. Es ist freilich auch denkbar, dass Ruytinck einzig Micron benutzte und lediglich die Sprache modernisierte. Ein Vorrang von entweder *Forma ac ratio* oder *Ordinancien* lässt sich aus Ruytincks Kirchenordnung nicht ableiten. Sicher ist aber, dass die Ordnungen noch Anfang des 17. Jahrhunderts in der Niederländischen Fremdengemeinde selbstverständlich galten.[111]

Aus dem Entwurf für eine neue Kirchenordnung für die Niederländische Fremdengemeinde London von der Mitte des 17. Jahrhunderts – eine Generation später – geht ebenfalls hervor, dass a Lascos und Microns Ordnungen immer noch als grundlegend für die Gemeinde angesehen wurden.[112]

Dass a Lasco als Person hohe Anerkennung in der Gemeinde besaß, wird an weiteren Erwähnungen deutlich: So wird ein Konflikt um die Lehre mit mehrmaligen Verweisen auf a Lasco und Utenhove ausgetragen. Das Argument lautet zusammengefasst, man könne nicht in der Lehre nachgeben, nachdem a Lasco in seiner Auseinandersetzung mit den Lutheranern so viel eingesetzt habe.[113] Die Protokollierung dieses Konflikts lässt zwar auf eine Orientierung (zumindest von Teilen der Gemeinde) an a Lasco schließen. Über die Benutzung der Ordnung

---

[110] Vgl. ebd., 42vf. Andere Stellen lassen allerdings vermuten, dass Ruytinck Formulare benutzen wollte, die inzwischen in den niederländischen Gemeinden üblich geworden waren. Welchen Einfluss a Lasco auf diese Formulare hatte, müsste in einer Einzeluntersuchung geklärt werden.

[111] Die wichtigsten Änderungen gegenüber *Forma ac ratio* und *Ordinancien* sind im Aufbau von Ruytincks Ordnung zu finden, in der Weglassung der *Prophetia* sowie im Präsesamt, das Anfang des 17. Jahrhunderts als selbstverständlich galt.

[112] Vgl. Guildhall Library, London, MS 7423: Concept over de verbreydinghe van't Corpus Disciplinae ofte Forme van Kerken-Ordeninge. […] Mitsgaders op d' ander syde de annotatien van t' gene aenmerkens-weerdig bevonden wort in de oude kerken-ordeningen Jo. A Lasco en Mart. Micronii (wt last des selvigen Colloq. xviii. fo. 65. b.). Met andere annotatien tot verclaringe en versterckinge onser ordeningen ten dienste der voorseyde kerken in Engelant Anno 1643.

[113] Vgl. KP NFL II, 6.4.1570. Eine weitere Erwähnung a Lascos findet sich in den Protokollen, als der Umgang mit seinem ehemaligen Grundstück und Haus verhandelt wird (vgl. KP NFL II, 30.11.1578).

sagt sie allerdings nichts aus. Sicher scheint nur, dass a Lascos Autorität auch in der zweiten Londoner Gemeinde so groß war, dass man sich nach seiner Ordnung richten wollte.

Auch die Zugänglichkeit der Werke kann die Benutzung der Ordnung beeinflusst haben. Der Eintrag vom Dezember 1569 lässt vermuten, dass *Forma ac ratio* wie *Ordinancien* der Gemeinde vorlagen. Sprachlich waren sicher Microns *Ordinancien* für die Gemeinde besser zu verstehen, vor allem da zeitweise nur wenige gut ausgebildete Theologen in London Dienst taten. Die geringe theologische Bildung einiger Pfarrer und Ältester könnte auch erklären, warum a Lascos ekklesiologische Erläuterungen keine größere Rolle spielten und warum die theologischen Unterschiede zwischen den Ordnungen vielleicht gar nicht erkannt wurden. Microns Ordnung könnte in der Praxis eine größere Rolle gespielt haben, da sie leichter verständlich und stärker formalisiert war als a Lascos. Zudem tendierte sie inhaltlich stärker in die Richtung der reformierten Hauptströmung.

Die oben genannten Punkte legen folglich nahe, dass beide Ordnungen parallel benutzt wurden. Der ekklesiologische Ausgangspunkt der Gemeinde ist demnach nicht rein bei a Lasco zu suchen, sondern bestand in einer Mischung aus a Lasco und Micron, wahrscheinlich mit der Tendenz zu Microns Theologie.

Neben der Kirchenordnung galten in London weiterhin die ursprünglichen Bekenntnisse und Katechismen, also das *Compendium doctrinae*, die *Korte ondersoeckinge* und der *Catechismus, oft Kinder leere* (der Londoner Katechismus von 1551). Dazu kamen Microns kleiner Katechismus (*De kleyne Cathechismus, oft Kinder leere*) und ab 1566 van Wingens *Formulier kerckendienstes*. Vermutlich wurde 1576 Microns Katechismus durch den Heidelberger Katechismus ersetzt.[114]

Microns kleiner Katechismus wurde zuerst 1552 bei Nicolas van den Berghe in London, 1555 und 1558 bei Ctematius in Emden gedruckt.[115]

---

[114] Die Protokollierung der Diskussion im Kirchenrat vom 3. März 1575 spricht eindeutig von Microns Katechismus. Wann der große Katechismus als Predigtgrundlage für die Katechismuspredigten ersetzt worden war, ist nicht klar. 1574 wurde jedenfalls schon Microns Katechismus gelehrt (vgl. KP NFL II, 13.5.1574). Später diente auch die *Korte ondersoeckinge* der Katechismuspredigt (vgl. KP NFL II, 31.3.1583). Die früheren Drucke der *Korte ondersoeckinge* geben indes keine Auskunft über den Gebrauch der Schrift für die Katechismuspredigt (vgl. Korte ondersoeckinge 1559, 1561 u. 1566).

[115] De kleyne Cathechismus, oft Kinder leere der Duytscher Ghemeynte van Londen, de welcke nu hier ende daer verstroyt is. Ghemaeckt door Marten Micron, Emden:

Der Titel der Ausgaben ab 1555 weist darauf hin, dass die Gemeinde durch die Flucht zerstreut war: *De kleyne Cathechismus, oft Kinder leere der Duytscher Ghemeynte van Londen, de welcke nu hier ende daer verstroyt is*.[116] Der Katechismus sollte, wie a Lasco in seinem Vorwort „tot den Godsalighen Leser"[117] betonte, den großen Katechismus, der jeden Sonntag in der Kirche gelehrt wurde, nicht ersetzen, sondern wollte den Eltern helfen, ihre Kinder im Glauben zu unterrichten. Das Ziel des Katechismus war die Lehre der Kinder.[118] Diese erzieherische Ausrichtung des Katechismus wird in Formulierung und Inhalt der Schrift deutlich. Der Katechismus ist in 134 knappe Fragen und Antworten unterteilt. Zunächst wird nach dem Sinn des menschlichen Lebens gefragt, dann Gottes Wesen und Willen erläutert. Schon hier ist die Basis der Schrift deutlich zu erkennen: Der Mensch soll zum Dienst an Gott ermahnt werden. Er ist geschaffen

> Op dat ick God mijn leven lanck ten rechten leere kennen ende dienen: ende eyndelick met hem in den hemel leve in der eewicheyt.[119]

Kenntnis Gottes erlangt der Mensch aus der Schrift Alten und Neuen Testaments und in Erleuchtung durch den Heiligen Geist. Dass neben dem Wesen der Wille Gottes betont wird, verstärkt den erzieherischen Charakter des Katechismus. Abhandlungen über die zehn Gebote, Gesetz und Glauben und das Apostolikum schließen sich an. Innerhalb des Apostolikums werden die Ekklesiologie, die *notae ecclesiae* Wort und Sakrament und die zugehörige Kirchenzucht behandelt. Der Katechismus schließt mit einer Auslegung des Vaterunsers.

Ctematius, 1558. Mit einem Vorwort Johannes a Lascos (BL: b37 b27). Weitere Ausgaben wurden 1559 bei Ctematius in Emden (BL: 3505 c32), 1561 bei Jan Daye in London (BL: c175 m.30[2] – gebunden mit Dathenus' Psalter und der *Korte ondersoeckinge*) und 1566 ebenfalls bei Jan Daye (BL: 3434 a2[3] – gebunden mit Dathenus' Psalter, van Wingens Liturgie und der *Kort ondersoeck*[!]) gedruckt. Alle Ausgaben sind 8°. Der vorliegenden Untersuchung liegt das Exemplar von 1558 zugrunde. Die Ausgabe von 1555 ist nicht überliefert, der einzige Druck von 1552 befindet sich in der Universitätsbibliothek Amsterdam (H 17 B : 15 b). Vgl. HEIJTING, Catechismi, 191–197.

[116] Der Titel des ersten Katechismus lautete *De cleyne Catechismus, oft kinder leere, der Duytscher ghemeynte, die te Londen is*. Den Titel der Ausgabe von 1555 gibt HEIJTING, Catechismi, 191.

[117] De kleyne Catechismus, 1v. Das Vorwort in der Katechismus-Ausgabe von 1552, als die Gemeinde noch in London war, ist gleichlautend, lediglich die Rechtschreibung ist modifiziert.

[118] Erwachsenen, die nicht im Glauben unterrichtet waren, sollte der Einstieg in christliches Denken mit diesem Katechismus ebenfalls erleichtert werden (vgl. ebd.).

[119] Ebd., 2r.

Obwohl die Kirche in Microns Katechismus eine wichtige Rolle spielt, wird sie nur vergleichsweise selten erwähnt, und die Ausführungen zur Ekklesiologie sind sehr knapp. Christus hat in der Welt eine Gemeinde, deren „bruydegom, hooft, beschermer, ende heylichmaker" er ist.[120] Der Katechet bekennt sich als Glied dieser Gemeinde. Die „wtwendighe warachtighe teeckenen der wtwendigher kercken"[121] sind die reine Predigt des Worts und rechte Übung der Sakramente. Dazu gehört der ernsthafte und eifrige[122] Gebrauch der Kirchenzucht. Die Kirche ist *ecclesia permixta*, denn nicht alle ihre äußerlichen Glieder sind vom Heiligen Geist angehaucht.

Der Sinn der Kirche aber ist die Erlangung der Sündenvergebung.[123] Die Kirche ist die Institution Christi auf Erden, und (in) ihr werden die Sünden vergeben. Taufe wie Abendmahl besiegeln die Sündenvergebung und ermahnen zu einem gottgefälligen Leben. Aufgabe der Kirche ist die Ermahnung und Weisung der Menschen. Dies zeigt sich in Predigt wie Kirchenzucht. Die rechte Predigt besteht in der Verkündigung von Gesetz und Evangelium. Die rechte Predigt des Gesetzes aber erklärt Micron als:

> Ten eersten, als de Godsalicheyt gedreven werdt, ende de dreyghementen met een stranghe straffinghe der sonden voor ooghen ghestelt werden. Ten anderen, als alle menschen geleert werden dat sy onder de sonde besloten zijn. Ten laetsten, als de overtreders ernstelick tot beteringhe in alle manieren vermaent werden.[124]

Die Kirchenzucht ist also selbst ein Teil der Verkündigung. In Ermahnung und Zurechtweisung wird den Gemeindegliedern das Wort Gottes mitgeteilt. Damit wird die Kirchenzucht auch zu einem Teil der einen *nota ecclesiae*. Auch bei der Taufe wird die Ermahnung zu einem christlichen Lebenswandel betont. Das Abendmahl dient zum Schutz gegen den Teufel und ermahnt den Gläubigen zum Dienst an Gott und dem Nächsten. Abendmahlsteilnahme ohne Vorbereitung aber ist Sünde. Die Unvorbereiteten werden schuldig an Leib und Blut Christi und essen und trinken sich selbst zum Gericht. Deshalb ist eine vorhergehende Prüfung unabdingbar. Die Prüfung besteht im Wissen um

---

[120] Ebd., 17v.
[121] Ebd.
[122] Neerstich.
[123] Vgl. Ebd., 28r. Die Aussage findet sich innerhalb der Erklärung zur „Gemeinschaft der Heiligen".
[124] Ebd., 18v.

die menschliche Sünde, im Glauben an Jesus Christus, der allein den Menschen erlöst und „in het ernst voornemen eens beteren levens", der Versöhnung mit allen Menschen.[125]

Der Artikel zur Kirchenzucht selbst ist bei Micron so ausführlich wie in kaum einem anderen Katechismus. Er besteht in sieben Fragen und Antworten; drei weitere Fragen zur Strafe durch die Obrigkeit schließen sich an. Die Stufen der Zucht werden nicht einzeln aufgezählt; stattdessen betont Micron, einzig Renitente seien aus der Gemeinde auszuschließen. Er erklärt, wie die Gemeindeglieder sich den Exkommunizierten gegenüber benehmen und was sie ihnen gegenüber fühlen sollen. Der Sinn der Kirchenzucht sei

> Ten eersten, op dat alle Godsalicheyt neerstelick[126] in de ghemeynte onderhouden werde. Ten anderen, op dat de name Gods niet qualick berucht werde. Ten derden, op dat die daer ghesondicht heeft, tot leedtwesen geleyt werde, op dat zijnen gheest in den dach des Heeren salich werde. Ten vierden, op dat niemant door toelatinge der sonden hem selven ende andere door zijn exempel verderve. Ten laetsten, op dat de gansche ghemeynte, alsse haer selven niet wilt oordeelen, door het rechte oordeel Gods, met tyranschap oft valsche leeringen, niet verstroyt, verdorven oft wtgheroeyt werde. Ghelijck dat God t'allen tijden hier om zijn ghemeynte grouwelick ghestraft hevet, ende oock straffen sal, als hy noch daghelickx doet.[127]

Auffällig ist, dass Micron in den weiteren Ausführungen mehrfach erklärt, die Kirchenzucht sei Aufgabe der „Diener des Worts". Auch Exkommunikationen sollen durch Pastoren erfolgen.[128] Die anderen Amtsträger werden nicht erwähnt. Einzig die weltliche Obrigkeit erfährt noch Aufmerksamkeit. Die Obrigkeit ist für das Wohlergehen der Gemeinde verantwortlich. Sie straft durch das Schwert bis zur Tötung der Übeltäter. In London wurden auf diese Weise zunächst König und Erzbischof für die Gemeinde in die Pflicht genommen, in Ostfriesland die Grafen. Nach Wiederherstellung der Gemeinden in London wurde dieser Ansatz beibehalten: Nun galten Stadtrat und vor allem der Bischof von London als verantwortlich für die Gemeinde.

Die Unterschiede zwischen a Lascos Theologie und Microns kleinem Katechismus sind – vor allem in der Abendmahls- und Ämterlehre –

---

[125] Ebd., 25r.

[126] Eifrig, fleißig, sorgfältig (vgl. VERWIJS/VERDAM, Middelnederlandsch woordenboek, Bd. 4, 2351f. zu „nernstich").

[127] Ebd., 26r.

[128] Vgl. ebd., 26v.

augenfällig. Der *communio*-Gedanke kommt bei Micron nicht vor. Vermutlich aus diesem Grunde werden auch die verschiedenen Amtsträger nicht erwähnt. Die Kirche erscheint in diesem Kinderkatechismus sehr zentralisiert und hierarchisiert. Dennoch hat a Lasco den Katechismus mit einem Vorwort versehen und zur Lehre in der Gemeinde bestimmt. Da der polnische Reformator seine Theologie jedoch nicht verändert hatte,[129] kann er Microns kleinen Katechismus nur als Ergänzung zum Londoner Katechismus verstanden haben. Das bestätigt er auch explizit in seinem Vorwort zu Microns Katechismus. Im Gottesdienst wurde a Lascos Lehre vertreten, zu Hause lernten die Kinder – und mit ihnen die Eltern – Microns Theologie.[130]

1566 ließ der Londoner Pfarrer Gottfried van Wingen Dathenus' Psalter neu drucken. Im Anschluss an den Psalter veröffentlichte er das *Formulier kerckendienstes* der Niederländischen Fremdengemeinde London. Das *Formulier* beginnt zwar mit einer eigenen Zählung, ist aber offenbar nie unabhängig von Dathenus' Psalter gedruckt worden. Van Wingen präsentierte die Agenden für den regulären Sonntagsgottesdienst,

---

[129] Die Entwicklung von a Lascos Abendmahlslehre ist ausführlich dargestellt bei Zwierlein, Erasmianer. Zwierlein hört mit seiner Darstellung bei a Lascos *Brevis et dilucida de Sacramentis tractatio* (K I, 97–232) von 1552 auf, da er ausschließlich die Genese der Abendmahlslehre analysiert. A Lascos Schriften aus dem zweiten Abendmahlsstreit bleiben unberücksichtigt. Dass der *communio*-Gedanke weiterhin das Zentrum der Abendmahlslehre a Lascos bildet, wird in der *Responsio ad […] WESTPHALI Epistolam* (K I, 271–344) deutlich (vgl. z.B. K I, 293–299, 323–334). Ein Unterschied zu Microns kleinem Katechismus tritt hier ebenfalls zutage: A Lasco lehnt die Lehre von der *manducatio impiorum* ab. Die Auseinandersetzung über diese Lehre bildete einen der Hauptpunkte des Streits zwischen a Lasco und Westphal (vgl. z.B. ebd., 276, 281, 296, 317, aber auch *Purgatio*, K I, 262f.). Außerdem ist für a Lasco im Gegensatz zu Micron nicht die Sündenvergebung die primäre Wirkung der Mahlfeier, sondern das ewige Leben (vgl. dazu z.B. K I, 253, 296).

[130] Über die Frage, warum a Lasco einen Katechismus mit einem Vorwort versieht, der für seine Gemeinden geschrieben ist, aber nicht seine Theologie vertritt, können nur Vermutungen angestellt werden. Zunächst einmal ist festzuhalten, dass Microns Katechismus a Lasco nicht widerspricht, sondern lediglich andere Aspekte betont. Dies gilt insbesondere für die Abendmahlslehre. Dass allein die Pastoren mit der Ausübung der Kirchenzucht betraut werden, ist der einzige Punkt im Katechismus, der kaum mit a Lascos Theologie in Einklang gebracht werden kann. A Lascos Unterstützung des Katechismus zeigt, dass der Reformator auch andere theologische Ansätze als seinen eigenen in der Gemeinde zuließ, solange die Theologie seiner Meinung nach nicht grundsätzlich falsch war. In der *Forma ac ratio* schreibt er in Bezug auf die Riten, dass die Londoner Gemeinde die Zeremonien auf die richtige Art durchführt, dass aber auch andere Riten, z.B. beim Abendmahl, nicht falsch und daher möglich seien (vgl. Forma ac ratio, K II, 121f.). So verhält sich a Lasco auch in Microns Fall tolerant gegenüber anderen Ansätzen.

Taufen, Abendmahlsfeiern und öffentliche Kirchenzuchthandlungen, Eheschließungen, Krankenbesuche, Bestattungen und Hausgebete in der Gemeinde. Er hielt sich dabei teils sehr genau an a Lascos Formen. Einzig durch Weglassungen modifizierte er die Inhalte. So konnte er seine Theologie in der Gemeinde einbringen, ohne dass die Gemeinde die Veränderung sofort bemerken musste.

Exemplarisch soll van Wingens Vorgehen anhand seiner Ausführungen zur Kirchenzucht dargestellt werden. Er beschreibt die Zeremonien öffentliche Buße, Exkommunikation und Wiederaufnahme, die alle vor der Gemeinde stattfinden.

Größere Unterschiede im Ablauf zeigen sich nur bei der Exkommunikation. Dies macht ein tabellarischer Vergleich deutlich:

A Lasco	Micron	van Wingen
verkürzte Predigt	verkürzte Predigt	Predigt
Erklärung zur Exkommunikation	Erklärung zur Exkommunikation	Erklärung zur Exkommunikation
wie es zu dieser Exkommunikation gekommen ist	wie es zu dieser Exkommunikation gekommen ist	wie es zu dieser Exkommunikation gekommen ist
ganze Gemeinde wird befragt und antwortet mit Ja		
Frage an Amtsträger nach Hindernissen – Nein	Frage an Amtsträger, ob alles recht vonstatten gegangen sei – Ja	
Ermahnung an die Gemeinde	Ermahnung an die Gemeinde	Ermahnung an die Gemeinde
Gebet für den zu Exkommunizierenden	Gebet für den zu Exkommunizierenden	Gebet für den zu Exkommunizierenden
Vaterunser	Vaterunser	Vaterunser
Gelegenheit zur Umkehr	Gelegenheit zur Umkehr	
Beweinen, Erklärung	Erklärung	Erklärung

Tabelle (*fortges.*)

A Lasco	Micron	van Wingen
Exkommunikationsgebet	Exkommunikations-gebet	Exkommunikationsgebet
Ermahnung an die Gemeinde	Ermahnung an die Gemeinde	Ermahnung an die Gemeinde
Gebet um Umkehr des Exkommunizierten	Gebet um Umkehr des Exkommunizierten	Gebet um Umkehr des Exkommunizierten
Psalm, Segen, Kollekte	Psalm, Segen	Psalm

Drei für a Lasco elementare Bestandteile fehlen bei van Wingen: die Befragung der Gemeinde, die Befragung der Amtsträger und die Möglichkeit für den zu Exkommunizierenden, im Gottesdienst noch umzukehren beziehungsweise der Glaube daran, dass er das auch tun könnte. Diese Hoffnung drückte die Gelegenheit zur Umkehr, die a Lasco und Micron eingerichtet haben, aus. Zwar soll auch bei van Wingen die Exkommunikation der *metanoia* dienen, doch an eine unmittelbare Umkehr glaubt der Pfarrer nicht.

Inhaltlich wird van Wingens *Formulier* mit Microns niederländischer Fassung der *Ordinancien* verglichen, um etwaige sprachliche Abhängigkeiten festzustellen. In der Erklärung zur Exkommunikation gibt van Wingen mit eigenen Worten eine gekürzte Fassung von a Lascos/Microns Argumentation wieder. Die Argumente treten in derselben Reihenfolge auf wie in den ursprünglichen Ordnungen. Auch ist ihnen nichts hinzugefügt. Van Wingen lässt lediglich einige biblisch-theologische Ausführungen aus. Bei dem Bericht über die Sünde und die vergeblichen Ermahnungen, die zur Exkommunikation geführt haben, nennt der Prediger nach van Wingen die „andere dieners“[131] als Zeugen. Bei Micron dagegen wurden die Amtsträger aktiv in den Vorgang eingebunden: Der Prediger fragte sie, ob der Kirchenzuchtvorgang rechtens geübt worden sei. A Lasco ging noch einen Schritt weiter und befragte auch die Gemeinde. Hier liegt einer der größten Unterschiede zwischen den Ordnungen.[132] Für van Wingen liegt die

[131] Formulier kerckendienstes, 45v.
[132] Es ist der einzige Unterschied im Exkommunikationsvorgang zwischen a Lasco und Micron.

Exkommunikationshandlung allein in den Händen des Predigers, für Micron beim Kirchenrat, für a Lasco bei der Gemeinde. Allerdings bekommt bei Micron die Gemeinde die Möglichkeit zum Einspruch. Van Wingen sieht auch dies nicht mehr vor. Alle Ordnungen jedoch verweisen auf die Abkündigung zur Exkommunikation und dass die Gemeinde ihre Einspruchsfrist nicht genutzt hat. Das Einverständnis der Gemeinde wird also jeweils vorausgesetzt.[133]

Nach der Erklärung wird die Gemeinde erneut ermahnt. Diesmal wird sie in der Ermahnung auch gebeten, die Exkommunikation zu beweinen. Dann bittet die Gemeinde Gott um die Umkehr des zu Exkommunizierenden. Bei dem Gebet wird erstmals die sprachliche Abhängigkeit van Wingens von Micron deutlich.[134] Die Möglichkeit zur Umkehr im Exkommunikationsgottesdienst lässt van Wingen, wie erwähnt, weg. Er schreitet sofort zum „Acte der afsnydinge". Auch der Bann selbst, der als Gebet an Christus formuliert ist, lehnt sich sprachlich eng an Micron an. In der folgenden Ermahnung an die Gemeinde gibt van Wingen Microns erste drei Punkte fast wörtlich wieder. Der vierte Punkt aber, dass niemand des Gebannten spotten, vielmehr jeder sich seiner eigenen Sündhaftigkeit bewusst sein soll, und der fünfte Punkt, die Aufforderung zur Fürbitte, fehlen bei ihm. Als sechsten Punkt nennt Micron das Fürbittengebet, das nun im Gottesdienst gesprochen wird. Van Wingen zählt das Gebet zwar nicht zur Ermahnung, gibt aber seinen Text wiederum in enger sprachlicher Anlehnung wieder.

Van Wingens Abhängigkeit von Micron und a Lasco ist deutlich. Er scheint bis 1566 keine neue Weise der Kirchenzucht in London eingeführt zu haben. Dennoch sind theologische Unterschiede festzustellen: zunächst die fehlende Hoffnung auf Umkehr. Zwar ist wenig wahrscheinlich, dass – wie in a Lascos und Microns Ordnung vorgesehen – ein renitenter Sünder im Exkommunikationsgottesdienst aufsteht, seine Sünden bekennt und um Verzeihung bittet, doch manifestiert die Gelegenheit zur Umkehr in dem Gottesdienst den Wunsch der Gemeinde nach Umkehr und die Bedeutung, die der Umkehr beigemessen wird. Die Einführung einer Gelegenheit zur Umkehr macht a Lascos

[133] Man kann daher nicht folgern, van Wingen habe schon 1566 die Gemeinde völlig ausgeschlossen. Vielmehr wurde die Gemeinde in einem schleichenden Prozess marginalisiert.

[134] Vgl. MICRON, Ordinancien, in: DANKBAAR, 126 u. VAN WINGEN, Formulier kerckendienstes, 46rf. A Lascos Formulierungen weichen teilweise ab, vor allem ist der polnische Reformator ausführlicher (vgl. Forma ac ratio, K II, 202f.).

Ordnung einerseits utopisch und andererseits theologisch konsequent und glaubwürdig. Ziel der Zucht ist bei a Lasco deutlicher als bei van Wingen die *metanoia*.

Dem entspricht der zweite theologische Unterschied, die Sündenlehre. Sicher ist auch van Wingen davon ausgegangen, dass jeder Mensch ein Sünder ist. Er hielt es jedoch nicht für nötig, die Gemeinde immer wieder auf ihre eigenen Sünden hinzuweisen. Die Sündenlehre bildet nicht mehr den Ausgangspunkt der Theologie. Die wiederholten Verweise auf die eigene Sündhaftigkeit, die bei a Lasco auf den Grund seiner Theologie weisen und gleichzeitig die Gemeinde zu einer Gemeinschaft der Sünder machen, lässt van Wingen weg. Dadurch tritt bei ihm zum einen die Gemeinschaftlichkeit in den Hintergrund. Es geht nicht mehr darum, dass alle Gemeindeglieder Sünder sind und der Auszuschließende einer von ihnen, sondern die Gemeinde steht auf der einen Seite, der Auszuschließende als Sünder auf der anderen. Zum anderen geht in van Wingens Agende das Bewusstsein für die individuelle Sündhaftigkeit verloren. Sündenlehre und Rechtfertigung scheinen bei ihm nicht das Fundament der Theologie zu bilden.

Der dritte theologische Unterschied liegt in der geringeren Bedeutung, die van Wingen Gemeinde und Amtsträgern für die Exkommunikation zumisst. Durch dieses Vorgehen wird das Pfarramt gestärkt. Möglicherweise sind die fehlenden Einspruchsmöglichkeiten der Amtsträger, der Gemeinde und der zu Exkommunizierenden auf die Streitigkeiten zurückzuführen, die in der Niederländischen Fremdengemeinde London seit Ankunft van Wingens tobten. Der Pfarrer und mit ihm die meisten Mitglieder des Kirchenrats rangen um ihre Autorität. Hatten sie sich soweit durchgesetzt, dass ein Exkommunikationsgottesdienst gefeiert wurde, so sollten dort vermutlich alle Möglichkeiten zu Störungen ausgeschlossen werden. Diese historische Erklärung kann aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Fokussierung der Theologie auf die Gemeinschaft aufgegeben war.

Eine Entwicklung der Lehre wie in Emden ist kaum zu erkennen, da bis auf van Wingens Liturgie alle Schriften aus der ersten Gemeinde übernommen wurden. Der große Sonntagskatechismus zielte auf das Leben zum Lob und Dienst Gottes in der Gemeinde. Er betonte das Gesetz. Der kleine Kinderkatechismus stellte ebenfalls das Leben zum Dienst Gottes in den Vordergrund, betonte daneben aber auch das Erlangen der eigenen Seligkeit. Er hatte stark erzieherischen Charakter. Die Basis bildeten bei ihm Sündenvergebung und rechtes Leben, während im großen Katechismus die Gemeinde zum Lob Gottes gebaut werden sollte.

Die Unterweisung der Gemeinde sollte den guten Lebenswandel der einzelnen Gemeindeglieder zeitigen. Die pädagogische Absicht hatten die beiden Katechismen gemein.

Beide behandelten die Ekklesiologie innerhalb des Apostolikums. Der große Katechismus ging jedoch darüber hinaus und brachte im Zusammenhang des vierten Gebots eine ausführliche Abhandlung zur Ekklesiologie. Bei den Sakramenten betonte er stärker als der Kinderkatechismus die Gemeinschaft. Die Kirche galt ihm als Weg zum Leben, als Heilsmittel. Der Kinderkatechismus dagegen stellte relativ einseitig die Sündenvergebung innerhalb der Kirche in den Vordergrund.

Dessen erzieherischem Charakter entsprach es, wenn er die Kirchenzucht ausführlich erörterte. Ihre Einsetzung, ihren Ablauf und ihren Sinn sollten die Kinder kennen und verstehen lernen. Der Sonntagskatechismus dagegen hob hervor, was die Gemeinde als Gemeinschaft begründete.

Unterschiede zwischen den Katechismen, die nicht allein mit unterschiedlichen Betonungen zu erklären sind, finden sich an zwei Stellen: bei der Frage nach den *notae ecclesiae* und nach den Ämtern.[135] Während der Sonntagskatechismus die reine Lehre, Sakramente und Kirchenregiment aufzählt, nennt Micron einzig Lehre und Sakramente, hebt jedoch den Zusammenhang zur Kirchenzucht hervor. Zusammengenommen mit *Compendium doctrinae* und *Korte ondersoeckinge* blieb hier für die Gemeinde eine Grauzone: Das *Compendium doctrinae* nennt Alter, Glaube und Bekenntnis der Kirche ihre Kennzeichen, die *Korte ondersoekkinge* Predigt, Sakramente und Kirchenzucht. Es wird deutlich, dass die Kirchenzucht für die Gemeinde von großer Bedeutung ist, doch eine eindeutige Zuordnung als *nota ecclesiae* wird nicht unternommen.

Zur Frage der Ämter schweigt die *Korte ondersoeckinge*. Das *Compendium doctrinae* nennt die *ministri Verbi*, *ministri gladii* und Diakone, der große Katechismus Prädikanten, Älteste, Diakone und Schulen. Einzig Microns Katechismus redet ausschließlich von „Dienern des Worts", und das mehrfach. Zwar wirft er die Frage, welche Amtsträger es in der Gemeinde gibt, nicht auf, aber die Kinder und Gemeindeglieder lernen, wenn sie immer nur von Pastoren hören, dass diese die wichtigsten – möglicherweise die einzigen wichtigen – Amtsträger der

[135] Notae ecclesiae: De Catechismus, oft Kinder leere, Frage 170; De kleyne catechismus, Frage [68], 17v; Ämter: De Catechismus, oft Kinder leere, Fragen 41f.; De kleyne catechismus, Fragen [23, 107, 109], 7v, 26v.

Gemeinde sind. Ihnen werden in dem Katechismus alle Vollmachten zugesprochen. Dies entsprach jedoch nicht der Realität der Gemeinde, noch ist es in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts in der Niederländischen Fremdengemeinde London jemals zur Praxis geworden. Im Gemeindeleben der Niederländischen Fremdengemeinde London kann keine Erklärung für diese Verkürzung gefunden werden.

Der Heidelberger Katechismus, der vermutlich ab 1576 den Sonntagskatechismus ersetzte, führte keine grundsätzlichen Neuerungen ein. Zur Ämterfrage und den *notae ecclesiae* äußerte er sich gar nicht. Insgesamt legte er stärkeren Wert auf das individuelle Heil. Sein Ziel war es, die Gläubigen zu trösten. Gleichzeitig betonte er aber auch das Gesetz. Er hatte einen anderen Zugang zum Gesetz als a Lasco und wirkte dadurch gesetzlicher als die früheren Schriften der Gemeinde. Die Kirchenzucht wurde ans Abendmahl gebunden und betonte das rechte Handeln der Gemeinde. Der Katechismus verwies bei der Besprechung des Abendmahls aber auch auf die Gemeinschaft und erklärte, dass der Einzelne zu einem Teil des Leibes Christi wird.[136] Die Vereinigung mit dem Leib Christi ist hier individuell zu verstehen, nicht als Vergemeinschaftung der Gemeinde zum Leib Christi. In der Kirche sollten die Gemeindeglieder ihre Gaben fröhlich teilen, weil sie alle Gemeinschaft an Christus hatten.[137] Die Gemeinschaft war also über Christus vermittelt. Sie bestand in der gemeinsamen Verbindung mit dem Haupt, nicht in der Verbindung der Menschen untereinander. Das Fundament von a Lascos Theologie, die *communio corporis Christi*, wurde spätestens mit der Einführung des Heidelberger Katechismus als Fokus der Lehre der Gemeinde aufgegeben.

Die Lehrgrundlage der Gemeinde entsprach im Wesentlichen der der ersten Londoner Fremdengemeinde. A Lascos und Microns Schriften für die Gemeinde waren bis zur Einführung des Heidelberger Katechismus vollständig in Gebrauch. Doch auch nach 1576 blieben die Bekenntnisse und die Kirchenordnung in Kraft. Im Blick auf die Lehrgrundlage kommt die Niederländische Fremdengemeinde London Johannes a Lascos Vorstellungen so nahe wie keine andere Gemeinde.

Dennoch wurde auch hier a Lascos Theologie nicht rein umgesetzt. Von Anfang an war sie vermischt mit Microns Ideen. In den

[136] Vgl. Heidelberger Katechismus, Frage 76.
[137] Vgl. Heidelberger Katechismus, Frage 55.

gemeinsamen Schriften ist nicht mehr genau zu eruieren, welche Ansätze a Lascos Vorstellungen widerspiegeln und wo andere Gemeindeleiter eigene Wünsche durchsetzten. Besonders im Blick auf *notae ecclesiae* und Zahl und Aufgaben der Amtsträger bleiben Unsicherheiten. Ob sich die Unsicherheiten auch auf das Gemeindeleben auswirkten, ist anhand der Kirchenratsprotokolle zu untersuchen. Die unterschiedlichen Betonungen bei anderen Aspekten der Lehrschriften (Definition der Kirche, Begründung der Kirchenzucht, Ziel der Schrift) müssen einander nicht widersprechen, sondern können auch ergänzend gewirkt haben. Die Unterschiede zeigen lediglich, dass nicht ein Aspekt oder eine einzige Theologie im Vordergrund der Gemeindelehre stand – auch nicht die *communio corporis Christi*.

Liturgie und Lehre: die Prophetia

Bei der Untersuchung der *Prophetia* sind die eigentliche *Prophetia*, Propositien und Zensur zu unterscheiden, auch wenn die Gemeinde selbst die Bezeichnungen nicht immer eindeutig verwendet hat.[138] Laut Kirchenordnung sollte die *Prophetia* donnerstags nach der Predigt, vor dem Psalm, stattfinden. In der Tat wurde sie in der niederländischen Fremdengemeinde bis zu ihrer Abschaffung 1571 am Donnerstag gehalten.[139] In dem ersten Protokollband wurde ausdrücklich vermerkt,

[138] Dadurch sind in der Forschung zur *Prophetia* in der Niederländischen Fremdengemeinde London einige Missverständnisse aufgekommen. Van Lieburg hat 2001 eine Untersuchung der „Reformatorische profetie in de Nederlandse traditie" gewidmet, in der er allerdings *Prophetia* und Propositien auch für die Niederländische Fremdengemeinde London gleichsetzt und so zu einer sehr verzerrten Darstellung kommt (vgl. VAN LIEBURG, Profetie). Van Lieburg behauptet, auch die *Prophetia* in London habe der Ausbildung von Pfarrern gedient (vgl. ebd., 8f.). BELLARDI, Vorstufen, 82–102, geht dagegen ausführlich auf Unterschiede wie Gemeinsamkeiten zwischen Zwinglis Prophezei, Calvins Kongregationen und a Lascos *Prophetia* ein. Auch die Zürcher Prophezei hatte zunächst aus Gemeindevorträgen bestanden, die, als der Mangel an evangelischen Predigern offensichtlich wurde, in theologische Vorlesungen umgewandelt wurden (vgl. ebd., 82).

[139] Den Beschwerden der Diakonenpartei während der Streitigkeiten der späten 1560er Jahre ist zu entnehmen, dass die *Prophetia* nicht regelmäßig oder zumindest nicht zur Zufriedenheit der Diakone und Gemeindeglieder gehalten wurde (vgl. ArchGK, Nellner 323, Nr. 4, 7 [5.7.1565]; vgl. ebenfalls 10 [19.7.1565]: die Forderung an den Bischof, die *Prophetia* alle Donnerstage zu halten sowie die Antwort des Kirchenrats ArchGK, Nellner 323, Nr. 9 [5.7.1565]). Der Friedensschluss des Bischofs vom 22.7.1565 befahl, die *Prophetia* wieder einzuführen (vgl. z.B. ArchGK, Nellner 323, Nr. 2, 14). Auch

wenn die *Prophetia* an einem Donnerstag nicht stattgefunden hatte. In der Regel gab es dafür besondere Gründe; die *Prophetia* wurde mehrfach aus Anlass eines Feiertags verschoben.[140]

Im Protokollbuch III, das 1569 beginnt, wurde die *Prophetia* nur noch bei besonderen Anlässen erwähnt. Doch noch bei der Aussetzung am 8. Februar 1571 stellte der Protokollant fest: „[…] die men, nae ghewonelicke manniere, alhier in de ghemeinte alle donderdaghe houdende es."[141] Bis zuletzt hatte die *Prophetia* also regelmäßig einmal pro Woche stattgefunden, und selbst der Wochentag war über mehr als zehn Jahre und noch von der ersten Gemeinde kommend beibehalten worden.

Auch im Ablauf hat die Gemeinde offensichtlich bis zuletzt versucht, sich an a Lascos Vorgaben zu halten. Eine genaue Beschreibung des Ablaufs geben die Protokolle nicht, aber aus den verzeichneten Problemen lässt sich einiges schließen: So kam es im Frühjahr 1561 zu Aufruhr bei der *Prophetia*, weil sich einige Gemeindeglieder für Hamstede einsetzten. Das Protokoll rügte jedoch nicht das Eintreten für Hamstede, sondern dass Wouter die Figuersnijder, der den Aufruhr anzettelte, redete, ohne dazu berufen zu sein. Letztlich wurde ihm, nachdem er unter Mitwirkung des Bischofs mit der Gemeinde versöhnt worden war, das Reden bei der *Prophetia* offiziell untersagt.[142]

Am 11. September desselben Jahres entschied der Kirchenrat, die *Prophetia* dürfe nicht länger als anderthalb Stunden dauern und um Streit zu vermeiden, sollten die Ältesten sich mit der Antwort des Pfarrers zufrieden geben, falls er der Gemeinde Genüge getan habe.[143] Nur Gemeindeglieder wurden zur *Prophetia* zugelassen und nur derjenige, der etwas zu sagen hatte, sollte aufstehen.[144] Die Bestimmungen lassen darauf schließen, dass in der Gemeinde während der *Prophetia* leicht Unruhe aufkam. Doch ist ebenso deutlich, dass die Unruhe dem Kirchenrat keine ernsthaften Sorgen bereitete; mit Hilfe dieser Vorschriften gedachte er zu einer würdigen Feier zurückzukommen. Offensichtlich ist ihm dies gelungen; weitere Eintragungen finden sich nicht.

---

die Petition vom 24. Mai 1565 hatte schon geklagt, dass die Ältesten die Gemeinde „de groote gootsakelycke woldaet der prophetyen, dat is verantwoordinge der leere, […] berooft hebben." (ArchGK, Nellner 323, Nr. 14b, 26).

[140] Vgl. KP NFL I, 27.12.1560, 29.5.1561, 17.7.1561, 23.12.1561.

[141] KP NFL II, 8.2.1571.

[142] Vgl. KP NFL I, 20.3.1561, 22./23.5.1561 sowie weitere Einträge zu dem Fall.

[143] Vgl. KP NFL I, 11.9.1561.

[144] Vgl. KP NFL I, 24./25.9.1561.

1570 wurde wieder ein Gemeindeglied ermahnt, weil es in der *Prophetia* geredet hatte, ohne dazu ernannt zu sein.[145] Zunächst verstand der Junker Jasper Sul nicht, warum er ermahnt wurde, und versuchte, sich wegen des Inhalts seiner Rede zu verteidigen. Der Kirchenrat hatte jedoch wie neun Jahre zuvor nicht am Inhalt der Rede, sondern am unerlaubten Reden Anstoß genommen. 1570/71 scheint die Durchführung der *Prophetia* immer schwieriger geworden zu sein; es kam mehrfach zu Unruhe und Aufruhr. Dennoch kann davon ausgegangen werden, dass sich die Gemeinde bis zuletzt bemühte, die Bestimmungen der Kirchenordnung einzuhalten.

Die *Prophetia* sollte zusätzlich zu den Donnerstagen an Fast- und Bettagen sowie als besondere heilige Handlung durchgeführt werden. Beide Anwendungen finden sich in den Kirchenratsprotokollen. In der ersten Zeit wurde bei Fast- und Bettagen protokolliert, dass auch die *Prophetia* stattgefunden habe beziehungsweise stattfinden sollte.[146] Auch in dieser Hinsicht hielt sich die Gemeinde also in den ersten Jahren mehr oder minder streng an die durch a Lasco und Micron aufgestellten Regeln.

Auch an gemeindlichen Feiertagen wurde in der Regel die *Prophetia* gefeiert. Die aufsehenerregende öffentliche Unterweisung der Gemeinde durch einen Glaubenszeugen, der in niederländischer Gefangenschaft gewesen war, wurde ebenso mit der *Prophetia* verbunden wie die Feier des Neujahrstages, von Himmelfahrt, Heiligentagen, der Osterwoche, der Karwoche oder besonderen Predigten.[147] An den kirchlichen Feiertagen verknüpfte die Gemeinde die *Prophetia* häufig mit Glaubensprüfungen oder öffentlichen Glaubensbekenntnissen.

Die *Prophetia* wurde in London an Feiertagen gehalten, die keine Christfeiertage waren, bei besonderen Anlässen sowie bei Neuaufnahmen in die Gemeinde oder allgemeinen Glaubensprüfungen. Selten wurde eine Beziehung zwischen *Prophetia* und Abendmahl hergestellt, häufiger jedoch ist ein Zusammenhang zwischen *Prophetia* und Kirchen-

---

[145] Vgl. KP NFL II, 4./10./22.6.1570, 20.7.1570.

[146] Vgl. KP NFL I, 8.8.1560, 11.6.1561, 22.10.1562, 6./8./15.7.1563, 26.8.1563. 1569 bis 1572 wurden keine Fasttage protokolliert. 1562 sind zwei Fasttage verzeichnet, ohne dass die *Prophetia* erwähnt wurde (vgl. KP NFL I, 1./7.4.1562, 10./21.9.1562). Bei beiden Einträgen wurden keinerlei Zeremonien angegeben. Ob auch keine *Prophetia* stattgefunden hat, ist unsicher.

[147] Vgl. KP NFL I, 27.10.1560, 27.12.1560 (= 2.1.1561), 15.5.1561, 29.5.1561, 17.7.1561, 23.12.1561, 12.3.1562, 19.4.1562, 18.6.1562, 26.12.1562, 8.4.1563, 13.5.1563.

ratssitzungen protokolliert. Das Abendmahl war den Christfeiertagen vorbehalten, die *Prophetia* den niederen kirchlichen Feiern. Dass auch die Kirchenratssitzungen im Zusammenhang kirchlicher Feiern genannt werden, weist darauf hin, dass die Sitzungen für die Gemeinde eine sakrale Bedeutung hatten. Wenngleich die Kirchenzucht, der Schwerpunkt der Sitzungen, kein Sakrament im eigentlichen Sinne war, so konnte sie doch als gleichsam heilige Handlung verstanden werden. Hier bekommt die Definition der Kirchenzucht als *nota ecclesiae* eine nicht nur kirchenrechtliche, sondern auch sakrale Bedeutung.

1571 wurde die *Prophetia* wegen der bei den Lehrgottesdiensten ausgebrochenen Streitigkeiten ausgesetzt. Die Begründung des Kirchenrats bedarf einer Erklärung, denn schon immer hatte es bei der *Prophetia* auch problematische Zeiten gegeben. Die wichtigsten protokollierten Streitfälle anlässlich der *Prophetia* sind oben schon erwähnt. Doch gab es noch einige andere Konflikte in dem Lehrgottesdienst.[148] Insbesondere das Jahr 1561 sah mehrere Auseinandersetzungen. Trotzdem dachte der Kirchenrat zu der Zeit nicht daran, die *Prophetia* auszusetzen oder gar ganz aufzugeben. Insgesamt sind 1561 sogar mehr Streitfälle protokolliert als 1570/71. Möglicherweise ist das allerdings auf die Art der Protokollführung zurückzuführen. 1561 wurden alle Fälle einzeln aufgenommen, während zehn Jahre später auch Sammeleintragungen zu finden sind.

Neben der Fülle der Konflikte kann 1571 die Person, auf die sich der Streit teilweise konzentrierte, ein Grund gewesen sein, die *Prophetia* auszusetzen: Gottfried van Wingen. Im Juli 1570 wurde protokolliert, mehrere Personen hätten sich gezwungen gesehen, van Wingen in der *Prophetia* zu widersprechen.[149] Van Wingens Umgang mit der *Prophetia* führte später neben anderem zu seiner Suspension.

Um nach den Auseinandersetzungen der letzten fünf Jahre wieder Ruhe in die Gemeinde zu bringen, setzte der Kirchenrat die *Prophetia* am 8. Februar aus.

> Anghezien binnen eenen jaere herwaerts dickmael vele onstichtighe[150] propositien ende vraeghen anghegheven zijn gheweest in de prophetie, […] *die meer streckende waren tot verwoestinghe ende deylinghe der ghemeinte in*

[148] Vgl. auch die Auseinandersetzungen um Velsius, KP NFL I, Sondersammlung Velsius.

[149] Vgl. KP NFL II, 6.7.1570.

[150] Unerbauliche (vgl. Verwijs/Verdam, Middelnederlandsch woordenboek, Bd. 5, 950f. zu „onstichtich“).

> *twisten ende tweedracht dan tot godtsalighe leeringhe ende onderwijsinghe.* […] – so es bij de consistorie voor goedt anghezien gheweest dezelve prophetie voor eenen tijdt nae te laeten […]. Hierentusschen zal men raedtslaeghen oft oorboirlick[151] werdt, de prophetie gants nae te laetene, oft anderssins yet daervan te ordonneren dat tot leeringhe ende stichtinghe der ghemeinte zoude mueghen dienen.[152]

Van Wingen versuchte im Nachhinein noch, gegen die Aussetzung der *Prophetia* zu protestieren, aber er wollte sich nicht gegen den Kirchenrat stellen.[153] Auf Nachfrage der Diakone, die „nae costume" zu der Sitzung erschienen waren, erklärte der Kirchenrat, „angaende de prophetie, dat se niet gantsch afgheset, maer om ghewichtighe oorsaeken voor eenen tijdt ghesuspendert es."[154] Die *Prophetia* wurde jedoch in der Niederländischen Fremdengemeinde London im 16. Jahrhundert nicht wieder eingeführt.[155] Die Konflikte der 1560er Jahre hatten zur Abschaffung der originellsten Einrichtung a Lascos geführt.

Neben der *Prophetia* gab es schon in der Kirchenordnung an anderen Wochentagen Lehrveranstaltungen, die der Bildung der Gemeinde und langfristig auch der Ausbildung einiger Gemeindeglieder dienen sollten. A Lasco ließ diese Veranstaltungen auf Latein abhalten.[156] Welche dieser Lehrgottesdienste in der Niederländischen Fremdengemeinde London nach ihrer Wiedererrichtung aufgenommen wurden, ist nicht überliefert.

Im April 1570 führte die Gemeinde die Propositien ein – zehn Monate vor Abschaffung der *Prophetia*. Sie wurden zunächst im Kirchenrat gehalten und dienten der Belehrung und Übung der Amtsträger.[157] Die Ältesten, die auf diese Weise ausgebildet werden sollten, wurden in derselben Sitzung benannt. Zwei Jahre später wurden Propositien und

---

[151] Zuträglich (vgl. ebd., 937, zu „oirboir").

[152] KP NFL II, 8.2.1571.

[153] Vgl. KP NFL II, 15.2.1571. Van Wingen hätte sich zu dem Zeitpunkt, als sein Dienst in London fast unmöglich geworden war, nicht gegen den Kirchenrat durchsetzen können.

[154] KP NFL II, 24.2.1571. Dies ist der letzte Eintrag zur *Prophetia* in den Protokollen des 16. Jahrhunderts.

[155] In Ruytincks Kirchenordnung von 1618 wird die *Prophetia* nicht erwähnt (vgl. Guildhall Library, London, MS 10055).

[156] Vgl. Forma ac ratio, K II, 105. Sie können (im Gegensatz zur *Prophetia*) abgeschafft werden, wenn die Gemeinde sie nicht mehr benötigt, da sie nicht zum Wesen der Gemeinde gehören.

[157] Vgl. KP NFL II, 9.4.1570.

Exerzitien zweimal pro Woche gehalten, dienstags und donnerstags. Die Notabeln, führende Gemeindeglieder, sollten ebenfalls um einen Beitrag gebeten werden. An eine Beteiligung der ganzen Gemeinde war aber offensichtlich nicht gedacht.[158] In diesem Jahr war die Not in den Niederlanden besonders groß. Überall wurden Prediger benötigt. Die Londoner Gemeinde bemühte sich, dem Vaterland zu helfen, indem sie in den Propositien neue Prediger ausbildete.[159]

Zusätzlich bekamen die Propositien eine weitere Funktion zugewiesen: In ihnen sollten Prediger nicht nur ausgebildet, sondern auch geprüft werden. Der Kirchenrat führte eine Predigtzensur ein, die auch für Flüchtlinge galt, die neu aus den Niederlanden in London ankamen.[160]

1576 wurde die Form der Propositien für alle Fremdengemeinden in England festgeschrieben.[161] In diesen Jahren sind jedoch keine Einträge zu den Propositien in den Kirchenratsprotokollen verzeichnet, sodass über die Durchführung in London keine Aussagen gemacht werden können. Erst 1578 war der Predigermangel in den Niederlanden wieder so groß, dass die Niederländische Fremdengemeinde London sich veranlasst sah, neue Prediger für die Heimat auszubilden. Sie wurden zu den Propositien geladen, auch wenn mancher erst zur Teilnahme ermahnt werden musste.[162]

1581 fühlte sich die Gemeinde in ihrer Ausbildung so sicher, dass offiziell festgestellt wurde, eine Gemeinde, die einen in London ausgebildeten Prediger berufen wolle, müsse sich an die Londoner Gemeinde wenden. Die Person konnte nicht direkt eingestellt werden, denn sie musste auch in der Ausbildungsgemeinde berufen sein.[163]

Mit einem Eintrag vom Dezember 1583 trug der Londoner Kirchenrat zur späteren Verwirrung um die Propositien bei. Hier wurde verzeichnet, die Gemeinde solle am Sonntag nach dem Mittagsgottesdienst eine Propositie von einem neu angekommenen Prediger hören. „Ende na de gave die wij in hem saude sporen, voorts hem ten besten

---

[158] Vgl. KP NFL II, 29.5.1572.
[159] Vgl. KP NFL II, 1.6.1572.
[160] Vgl. KP NFL II, 31.8.1572, 24.8.1572.
[161] Vgl. VAN LIEBURG, Profetie, 28.
[162] Vgl. z.B. KP NFL II, 21./25.9.1578. Auch Jan Selot, der spätere Londoner Pfarrer, musste zunächst zur Übung in der Predigt ermahnt werden (vgl. KP NFL II, 17./21.5.1579).
[163] Vgl. KP NFL II, 15.6.1581.

raden ende voorderlicken wesen na ons vermogen.“[164] Hier wird mit „Propositie“ das bezeichnet, was 1572 noch „Zensur“ hieß, die Probepredigt oder Examenspredigt.

Die Verwirrung der Namen ist also schon im Gebrauch der Niederländischen Fremdengemeinde London angelegt. Dennoch sind *Prophetia*, Propositien und Zensur deutlich unterschiede Institutionen. Die Propositien wurden eingeführt, bevor die *Prophetia* abgeschafft war, und sie konnten und wollten sie auch nicht ersetzen. Mit der Aussetzung der *Prophetia* endete auch die Beteiligung der Gemeinde an der theologischen Bildung.[165]

Die Ämter in der Gemeinde

Wahl der Amtsträger

Zur Art der Wahl der Amtsträger in der Niederländischen Fremdengemeinde London gibt es zwei Quellen: die Kirchenratsprotokolle und ein Dokument aus dem Archiv der Gemeinde, das unter dem Titel *Vande beste forme der Kercken regieringe* abgelegt und bei Hessels veröffentlicht ist.[166] In der Sekundärliteratur stützen sich van Schelven und Woudstra auf dieses Dokument und seine Auswertung durch Ruytinck, wenn sie behaupten, die Gemeinde habe ihre Amtsträger ab 1560 auf eine andere Weise gewählt, als in der *Forma ac ratio* beschrieben.[167] Einzig Denis bemerkt, dass das Dokument weder datiert noch signiert, also auch seine Herkunft unbekannt ist.[168]

---

[164] KP NFL II, 12.12.1583.

[165] Dies macht auch der Eintrag zur Aussetzung der *Prophetia* vom 8. Februar 1571 deutlich. Die Propositien waren eindeutig nicht zum Dienst der Gemeinde bestimmt, sondern zur Ausbildung. Daher mussten die Ältesten und Pfarrer überlegen, auf welche Weise sie forthin der Gemeinde „leeringhe ende stichtinghe“ anbieten könnten. Den Protokollen nach zu urteilen sind sie zu keinem Schluss gekommen.

[166] Vgl. Hessels II, Nr. 44, 965–977.

[167] Vgl. Ruytinck, Gheschiedenisse, 34–40; van Schelven, Vluchtelingenkerken, 140f.; Woudstra, Vreemdelingen-Gemeente, 43f. Vgl. auch Sprengler-Ruppenthal, Befugnisse der Diakonen, 106.

[168] Vgl. Denis, Eglises d'étrangers, 80. Denis verweist darauf, das Dokument könne auch ein Brief sein, den die Niederländische Fremdengemeinde London von einer anderen Gemeinde, möglicherweise Antwerpen, empfangen hat. Aufgrund der ausgefeilten Argumentation und der Autorität, mit der die Verfasser des Textes sprechen, ist tatsächlich Antwerpen die wahrscheinlichste Alternative zu London. Emden scheidet

Hessels datiert das Dokument, vermutlich im Anschluss an Ruytinck, auf 1560, jedoch ohne seine Entscheidung zu begründen. Denis kommt nach ausführlichen Erörterungen ebenfalls zu dem Schluss, der Text sei zur Zeit des Gallars, also 1560 oder 1561, entstanden.[169] Diese Datierung ist jedoch stark zu bezweifeln, wie der Bericht über die Entwicklung der Wahlen in den Kirchenratsprotokollen zeigt.

Beim Wahlmodus orientierte sich die Gemeinde anfangs an der *Forma ac ratio.* Später führte sie in Übereinstimmung mit den anderen reformierten Gemeinden und den englischen Bräuchen die Kooptation ein.

Über die erste Diakonenwahl, noch vor der offiziellen Wiederherstellung der Gemeinde, berichtete Antonius Asch am 11. Juni 1559 nach Emden:

> Adrianus[170] gaet noch voort met syn predicasie unde heeft orloff van den mienister van sint Denys in syn kercke te predycken, unde morgen solden wy vergaderen tot synen huis om deakenen to verordenen toter tyt toe, dat wij eenyghe gewissheit hebben of wy hier een gemeene hebben sullen of nicht. Unde so wy een gemeene vercrygen, so sullen de deakenen unde de gemeente vrystaen als off sy noyt gecoren[171] geweest waren, unde dan salmen met consent van allen broederen een ordening stellen, beide van Emden unde andere plaetsen.[172]

Auf welche Weise Hamstede als Prediger und Asch als Ältester wie auch seine Kollegen eingesetzt wurden, erfahren wir nicht. Die Diakone wurden möglicherweise durch alle gewählt, die sich derzeit zur Gemeinde hielten. Die Wahl war aber nur provisorisch. Nach der offiziellen Wiedererrichtung der Gemeinde sollten Neuwahlen möglich sein. Diese wurden freilich den Kirchenratsprotokollen zufolge zunächst nicht

---

aufgrund der Inhalte aus. Denis geht nicht darauf ein, aus welchen Gründen er den Text für in London verfasst hält. Die Auseinandersetzungen innerhalb des Kirchenrats, die die Argumentation des Dokuments prägen, scheinen für einen Londoner Hintergrund – nach 1569 – zu sprechen.

[169] Vgl. DENIS, Eglises d'étrangers, 89. Allerdings geht Denis' Untersuchungszeitraum auch nur bis zum Tod Calvins 1564. Hätte er spätere Entwicklungen in der Gemeinde in seine Überlegungen einbezogen, so wäre er möglicherweise zu einem anderen Ergebnis gekommen.

[170] Hamstede.

[171] Gewählt (vgl. VERWIJS/VERDAM, Middelnederlandsch woordenboek, Bd. 1, 1910f. zu „coren").

[172] Zit. in: VAN SCHELVEN, Vluchtelingenkerken, 344f. (ArchGK, Nellner 320A, Nr. 70).

durchgeführt. Die ersten offiziellen Wahlen von Ältesten und Diakonen fanden im Juni 1561 statt. Sie sind ausführlich protokolliert.[173]

Zu diesem Zeitpunkt wurde a Lascos Wahlordnung noch in Grundzügen eingehalten. Am 1. Juni kündigte der Kirchenrat der Gemeinde die Wahl an und erklärte, warum gewählt wurde, welchen Lebenswandel die zu Wählenden führen und welche Eigenschaften sie aufweisen sollten.[174] Eine Woche später entschied der Kirchenrat, die Wahl zu verschieben. Am Mittwoch, den 11. Juni, beschloss der Coetus, vor der Bestätigung von Gewählten sei eine längere Probezeit vonnöten.[175] Am selben Tage predigte Delenus zu Act 14,23 und erklärte der Gemeinde den Zusammenhang von Fasten, Beten und Ältestenwahl. Am nächsten Sonntag wurde die Ältestenwahl auf folgende Weise durchgeführt:

> sedebunt ad predictum mensae locum minister Verbi et seniores; eorum duo notabunt suffragia, inter quos sedens minister medius illis leget electos.
>
> Fratres accedent modeste et videbunt notari suum quisque suffragium, deinde recedent modeste: alii se interim tacitos et quietos in ecclesia prestabunt. Denique signatis omnium suffragiis significabit minister quinam sint electi, post gratiarum fiet actio.[176]

Das Prinzip der Gemeindewahl, das a Lasco und Micron eingeführt hatten, wurde hier beibehalten. Doch mussten die Wahlberechtigten nicht mehr zu den Kirchenratsmitgliedern gehen und ihre Stimmen abgeben, sondern die Gemeinde versammelte sich in der Kirche und wählte in einem Wahlgang. Die gesamte (männliche) Gemeinde war beteiligt. Allerdings wurde die Wahl nicht mehr anonym und auch nicht mehr schriftlich durchgeführt. Dies mag praktische Gründe gehabt haben. Für die Gemeindeglieder war es einfacher, nach dem Gottesdienst zu wählen, als sich auf den Weg zu Kirchenratsmitgliedern zu machen. Auch konnten sicher nicht alle Gemeindeglieder schreiben,

---

[173] Über eine Zuwahl von Diakonen wurde schon im August 1560 diskutiert. Sie fand aber anscheinend nicht statt (vgl. KP NFL I, 8.8.1560).

[174] Vgl. KP NFL I, 1.6.1561. Am 27.5.1561 findet sich in den Protokollen eine Liste mit „Confirmati seniores" und „Electi, nondum confirmati" sowie „Diaconi electi dumtaxat". Wie diese Liste zustande gekommen ist und was sie bedeutet, wird nicht erklärt und lässt sich auch nicht aus anderen Einträgen erschließen. Die Liste der noch nicht bestätigten Ältesten umfasst drei Namen. Am 1. Juni beschloss der Kirchenrat, vier neue Älteste wählen zu lassen.

[175] Dies könnte die in FN 174 erwähnte Liste erklären. Möglicherweise waren die Ältesten schon seit längerem offiziell gewählt, aber ihnen waren noch nicht die Hände aufgelegt worden, weil sie sich erst – monatelang? – bewähren sollten.

[176] KP NFL I, 12.6.1561.

was die Abgabe schriftlicher Wahlvorschläge verkomplizierte. Jedenfalls hielt die Gemeinde bei der Wahl 1561 an dem Grundgedanken der *Forma ac ratio* fest.

Zusätzlich zu dem Wahlort modifizierte die Gemeinde den Wahlmodus der *Forma ac ratio* in einem weiteren Punkt: Der Pfarrer gab sofort das Wahlergebnis bekannt. Bei a Lasco trat der Kirchenrat zwischen die Gemeindewahl und die endgültige Entscheidung. In der Niederländischen Fremdengemeinde 1561 hatte der Kirchenrat die Kompetenz zur letzten Entscheidung anscheinend aufgegeben.

Doch am 22. Juni kamen die Ältesten, Prediger und Diakone erneut wegen der Ältestenwahl zusammen. Trotz der schon bekannt gegebenen Entscheidung scheint es, als habe sich der Kirchenrat vorbehalten, letzte Instanz zu sein. Es scheint jedoch zu keinen Unstimmigkeiten gekommen zu sein, sodass Gemeinde und Kirchenrat in Übereinstimmung miteinander wählten und kein Kompetenzgerangel entstand.

Am Nachmittag des Tages wurden neun neue Diakone gewählt. Der Wahlmodus ist nicht genau beschrieben, aber offensichtlich nahm wieder die gesamte Gemeinde an der Abstimmung teil, denn es wird berichtet, dass einige Engländer gewählt wurden. Da diese aber nicht wählbar waren, wurden an ihrer statt Gemeindeglieder ausgesucht. „Sicut hebdomada ante de senioribus" ließ der Kirchenrat die Namen der Gewählten und die Stimmenzahl, die sie bekommen hatten, vor der Gemeinde verlesen, dann dankte die Gemeinde Gott und betete für die Gewählten. Danach sang sie Psalm 133, „Siehe, wie fein und lieblich ist's, wenn Brüder einträchtig beieinander wohnen".[177]

Anderthalb Jahre nach der Wahl diskutierte der Kirchenrat über die Zuwahl von Ältesten, verschob eine Entscheidung jedoch.[178] Im Dezember 1562 wurden die Gottesdienste verkürzt, um über die Zukunft der Amtsträger sprechen zu können. Eine Entscheidung wird jedoch nicht mitgeteilt.[179]

Bis 1569 sind keine Zeugnisse von Wahlen überliefert. Zwar forderten die Diakone und Gemeindeglieder im Streit mit van Wingen und dem Kirchenrat wiederholt Neuwahlen, doch wurde dieser Forderung

---

[177] KP NFL I, 22.6.1561. Utenhove fasst in seinem Psalter, den die Gemeinde sang, den Psalm zusammen: „Hoe dat de ghenoechte ons levens, in een broederlicke liefde ende eendrachtigheyt geleghen is." (vgl. UTENHOVE, 25 Psalmen, Emden 1557, 54; DERS., 26 Psalmen, Emden 1558, 53).

[178] Vgl. KP NFL I, 25.10.1562.

[179] Vgl. KP NFL I, 8.12.1562.

nicht nachgegeben. Offizielle Wahlen scheinen nicht stattgefunden zu haben.[180]

1569 wurde im Zuge der Auseinandersetzungen zwischen Diakonenpartei und van Wingen die Art der Diakonenwahl offiziell verändert. Diese Änderung – die nicht protokolliert ist – wurde der Gemeinde abgekündigt, und die Gemeindeglieder erhielten die Gelegenheit zum Einspruch. Gabriel Berts, Adriaen Gyselinck, die zu den Wortführern der Diakonenpartei gehört hatten, und Hans Frederick erschienen am 18. Dezember 1569 beim Kirchenrat und erhoben Einspruch gegen die neue Weise, Diakone zu wählen.[181] Sie gaben an, schon vorher Einspruch eingelegt zu haben, aber ihnen sei nicht genuggetan worden. Die Ältesten antworteten, sie seien im Augenblick so überlastet mit Gemeindeangelegenheiten, dass sie keine Zeit hätten, sich auch noch um die Belange der Beschwerdeführer zu kümmern. Sie wollten sich später mit der Sache auseinandersetzen. Die Kläger erklärten sich mit diesem Vorgehen einverstanden.

Am 26. Januar 1570 wurde die Beschwerde erneut ergebnislos verhandelt. Wieder entschied der Kirchenrat lediglich, den Klägern genugtun zu wollen. Bis dahin sollten sie ermahnt werden, Ruhe zu halten und die Gemeinde nicht in Aufruhr zu versetzen. Zwei Tage später wurde auf Antrag der Kläger die Sache zurückgestellt, bis die Gemeinde das Abendmahl gefeiert hatte. Der gemeinsame friedliche Abendmahlsgenuss schien beiden Parteien wichtiger zu sein als die Auseinandersetzung um den Wahlmodus.[182]

Der Kirchenrat setzte sich in den folgenden Wochen mit Gabriel Berts und seinen Mitstreitern auseinander. Es gelang ihm jedoch nicht, Berts zu überzeugen, „dat de voorscreven forme scriftmatichst ende stichtelicxt was.“[183] Damit schien die Sache im Sande zu verlaufen. Welche Änderung vorgenommen worden war, wird nirgends beschrieben. Wahrscheinlich sollten Diakone von nun an kooptiert werden. Zumindest lässt dies der Eintrag vermuten, der sich ein gutes Jahr später mit der Neuwahl von Ältesten befasste. Auch diese sollten nun kooptiert werden:

---

[180] Für die meisten Jahre fehlen Kirchenratsprotokolle. Aus den wiederholten Forderungen nach Wahlen kann jedoch gefolgert werden, dass keine Wahlen oder zumindest keine Wahlen, in die die Gemeinde einbezogen war, stattfanden.

[181] Vgl. KP NFL II, 18.12.1569.

[182] Vgl. KP NFL II, 28.1.1570.

[183] KP NFL II, 16.2.1570.

> Ende in woonsdaghe naenoene zal men procederen totter electie in consistorien, nae sodane forme als de Francsche kercke alhier ende de ghereformeerste kercken in Vranckerijcke useren, ende also men in dese ghemeinte bij laste ende prescriptie van den E. Bisscop, onsen superintendent, de diakenen vercoos. De persoonen vercoren zijnde, zo zal men huerlieder bewillinghe afvraeghen, ende daernaer, von sondaeghe dat compt in acht daghen, der ghemeinte voorstellen.[184]

Hier also wich der Kirchenrat zum ersten Mal bei einer Ältestenwahl vom Prinzip der Gemeindewahl ab und führte eine Kooptation durch. Der Gemeinde wurde die ausstehende Kooptation mitgeteilt; sie hielt einen Fasttag.

Beibehalten wurde von der alten Ordnung demnach die äußere Form mit Fasttagen, Ankündigungen und der Einspruchsfrist der Gemeinde; beibehalten wurde auch, dass die zu Wählenden nicht zuerst um ihre Zustimmung gefragt wurden. Den Inhalt aber, die Gemeindewahl, gab der Kirchenrat auf. Er passte sich damit den Wünschen des Bischofs von London und dem französisch-reformierten Brauch in England wie auf dem Kontinent an.

Sechs Tage nach dem Beschluss, am 25. April 1571, versammelten sich die Ältesten und Diakone und kooptierten sechs neue Älteste. Dazu gab jeder Amtsträger ein Blatt mit sechs bis zehn Namen ab, die Namen wurden vom Pfarrer vorgelesen, vom Schreiber festgehalten, und dann wählten die Amtsträger die neuen Ältesten.

Die Neugewählten wurden in den Kirchenrat gerufen und gebeten, die Wahl anzunehmen. Alle brachten Einwände vor, doch nur die Einwände zweier Junggesellen, die glaubhaft machen konnten, sie wollten London innerhalb der nächsten Wochen verlassen, akzeptierte der Kirchenrat. An ihrer Stelle wählte er zwei neue Älteste. Deren Einwände fanden kein Gehör.[185]

Am folgenden Tag, einem Sonntag, feierte die Gemeinde das Abendmahl. In demselben Gottesdienst stellte der Kirchenrat ihr die Neugewählten vor, und sie erhielt die Möglichkeit, bis Donnerstag Einspruch gegen die Wahl zu erheben. Donnerstags wurden gegen drei der Gewählten Bedenken vorgebracht: Jan Beelen sollte in Unterschlagungen und Streitfälle verwickelt gewesen sein, Willem Rouck schlecht über van Wingens Gehalt geredet haben, und Clement van den Driessche

---

[184] KP NFL II, 19.4.1571.
[185] Vgl. KP NFL II, 26./28.4.1571.

in Beziehung zu Alba[186] stehen. Am folgenden Sonntag wurden weitere Beschwerden gegen Driessche vorgebracht, und der Kirchenrat nahm sie an, obwohl die Einspruchsfrist abgelaufen war.[187] Er protokollierte alle Einwände ausführlich und suchte sie aufzuklären.

Dem Einspruch gegen Clement van den Driessche soll hier kurz nachgegangen werden, da er die Haltung des Kirchenrats zu früheren Vergehen zeigt. Driessche hatte sich vier Jahre vor der Wahl an die katholischen Herrscher in den Niederlanden anbiedern wollen, um das Land wieder betreten und zu Frau, Kindern und Besitz zurückkehren zu können. Ein Teil der Ältesten fand dieses Vorgehen schlimm genug, um Driessche vom Dienst auszuschließen, „anghezien Paulus leert dat een dienaer moet goedt ghetuyghenesse hebben etc., ende vasthouden an de leere etc.“[188] Die anderen Ältesten antworteten, der Vorfall liege einige Jahre zurück und habe sich zudem ereignet, bevor Driessche sich der Gemeinde angeschlossen habe (Driessche war allerdings zuvor Mitglied des Kirchenrats von Oudenaarde gewesen). Wenn er aufgrund seines Fehltritts nun nicht in London angenommen werde, dann könne er nie, weder in London, noch auf dem Kontinent, wieder ein Amt ausüben, obwohl er doch eigentlich sehr geeignet für das Amt sei. Weitere Argumente für seine Berufung waren, dass es sich lediglich um ein Vorhaben gehandelt habe; Driessche hatte den Brief an den katholischen Herrscher nicht abgeschickt. Dies zeige vielmehr seine Beständigkeit und seinen Glauben, dass er auch in der Versuchung nicht vom rechten Weg abgewichen sei, sondern die Versuchung durch Gottes Gnade überwunden habe. Der Kirchenrat beschloss, Driessche zu berufen und seinen Gegnern in einer Sondersitzung die Argumente darzulegen.[189]

Die Argumentation des Kirchenrats ist erhellend. Auf der einen Seite stand die Forderung des Paulus, ein Amtsträger solle unbescholten sein, auf der anderen der Wunsch nach einem geeigneten Amtsträger. Zudem ging es, wenn auch implizit, um Vergebung. Laut Kirchenordnung

---

[186] Fernando Alvarez de Toledo, Herzog Alba, wurde nach den Bilderstürmen und dem „Wunderjahr“ 1566 von Philipp II. in die Niederlande gesandt, um die Protestanten zu bekämpfen. Alba ging mit großer Brutalität vor. Er blieb bis 1573 in den Niederlanden.

[187] Vgl. KP NFL II, 3./6.5.1571.

[188] KP NFL II, 10.5.1571.

[189] Das Treffen mit den Gegnern fand zwei Tage später statt. Die Opponenten stellten sich nicht grundsätzlich gegen Driessche, ließen aber festhalten, ihnen sei nicht genuggetan worden (vgl. KP NFL II, 12.5.1571).

wurde ein Amtsträger, der sich falsch verhielt, vom Dienst suspendiert. Nur auf besonderes Verlangen der Gemeinde sollte er wieder in seinen Dienst eingesetzt werden.[190] Eine Vergebung und Wiedereinsetzung war grundsätzlich möglich. In London wurde nun diskutiert, ob Driessche für seine schlechte Absicht sein Leben lang büßen müsse beziehungsweise von jeglichen gemeindlichen Ämtern ausgeschlossen bleibe. Die Alternative zwischen Reinheit der Amtsträger und Vergebung wurde 1571 zugunsten der Vergebung – und der Gewinnung eines begabten Mitarbeiters – entschieden.[191]

In der Gemeinde scheinen jedoch nicht nur Vorbehalte gegen die gewählten Amtsträger, sondern auch gegen den Wahlmodus an sich bestanden zu haben. Sie sind zunächst nicht protokolliert, scheinen aber geschwelt zu haben. Im Januar 1572 wurde Jacob Caert angeklagt, er habe im Trunk van Wingen häretische Lehren vorgeworfen und außerdem gesagt, „dat hij de laste vercoren dienaers ende diakens niet en hielt voor vercoren, maer commende duer de veinstere; zooe als de voorleeden beroofden van de vriheyt van 't tughenemen, zooe ooc dese van de vriheyt der verkiesynghen."[192] Caert wurde selbstverständlich für diese Aussage zur Rechenschaft gezogen. Sie belegt, dass der neue Wahlmodus erst Anfang der 1570er Jahre eingeführt worden war. Für Gemeindeglieder wie Caert galt immer noch die Gemeindewahl als ordnungsgemäße Wahl, und eine Kooptation erschien wie ein Einschleichen ins Amt.

Dass der Kirchenrat die Gemeinde auch bei einer Kooptation als Subjekt der Wahl ansah, macht ein Eintrag vom Februar 1572 deutlich. Johannes Cubus wollte vom Diakonenamt zurücktreten; ihm wurde geantwortet, nur die Gemeinde könne ihn aus dem Amt entlassen, denn er sei auch durch die Gemeinde in seinem Amt bestätigt worden.[193]

---

[190] Dies galt allerdings für Amtsträger, die exkommuniziert waren. So weit war es bei Driessche nie gekommen. Vermutlich hat er nicht einmal unter Kirchenzucht gestanden.

[191] Die Vorgaben der Kirchenordnung zu beidem waren eindeutig und daher widersprüchlich.

[192] KP NFL II, 28.1.1572. Caert spielt auf Joel 2,9 an. Schon drei Jahre zuvor hatte Caert den Kirchenrat und insbesondere Gottfried van Wingen angeklagt, sich falsch zu verhalten und ihnen Gottes Gericht angedroht (vgl. Guildhall Library, London, MS 7387, Nr. 3054). Damals ging es um die rechte Abendmahlszucht.

[193] Vgl. KP NFL II, 10.2.1572. Einen Neuansatz unternahm Gottfried van Wingen im April 1572, als er nach einer Diakonenwahl erklärte, der Heilige Geist sei wichtiger als die Stimmenmehrheit (vgl. KP NFL II, 10.4.1572). Mit dieser Aussage konnte er das gesamte Wahlsystem aushebeln. Sie hatte jedoch keine sichtbaren Folgen für die

Die Frage nach der veränderten Wahlordnung wurde Ende des Jahres erneut aufgeworfen, als Gabriel Berts sein Kind taufen lassen und sich deshalb der Gemeinde wieder anschließen wollte.[194] Der Kirchenrat erklärte, er habe die Wahlordnung nicht aus eigenem Gutdünken, sondern auf ausdrücklichen Befehl des Bischofs verändert. Zudem sei der gegenwärtige Wahlmodus „Godes Woort ghelijcformegher" als der alte.[195] Drei Tage später stellte der Kirchenrat Berts und seinen Mitstreitern eine Schrift in Aussicht, die beweisen sollte, dass dem Kirchenrat die Wahlen mehr denn der ganzen Gemeinde zustünden.[196] Am 1. Januar 1573 wurde die Schrift übergeben.

Doch auch bei anderen Gemeindegliedern scheinen Zweifel an der Rechtmäßigkeit der neuen Wahlordnung bestanden zu haben. Am 7. Mai 1573 entschied der Kirchenrat, der Gemeinde abzukündigen, warum die Gemeinde die Wahlordnung, die ihr der Bischof auferlegt hatte, beibehalten müsse. Die Gründe sind nicht protokolliert. Die Motivation für die Abkündigung dagegen ist deutlich: Neue Kooptationen standen der Gemeinde bevor.[197] Am 24. Mai wurde ein Fasttag angesetzt; die Ältesten wurden aufgefordert, zur Wahlversammlung pünktlich zu erscheinen. Jeder sollte Namensvorschläge einbringen.[198] Die Kooptation selbst fand am 4. Juni statt. Gleichzeitig wurden per Los zwei der amtierenden Ältesten aus ihrem Dienst entlassen; ein dritter setzte seine Entlassung argumentativ durch. Am folgenden Sonntag wurden die Neugewählten der Gemeinde zur Einspruchsfrist vorgestellt. Mitte des Monats wurden die Neugewählten in ihr Amt eingeführt.[199] Im Juli kooptierten die Amtsträger neue Diakone.[200]

Die Gemeinde diskutierte jedoch weiter über den Wahlmodus. Am 26. Juli beschloss der Kirchenrat, die Diakonenwahlordnung zu bespre-

---

Wahlen in der Gemeinde. Van Wingen hatte solche Äußerungen laut Protokoll schon öfter getan. Der Protokollant kommentierte van Wingens Aussage nicht; die Ältesten scheinen nicht darauf eingegangen zu sein. Van Wingen verbrachte das Jahr vom November 1572 bis zum November 1573 nicht in London. Daher konnte er den Wahlmodus auch nicht weiter beeinflussen. Nach seiner Rückkehr schien sein Kampfgeist wesentlich geschwächt.

[194] Vgl. KP NFL II, 7.12.1572. Offensichtlich hatte Berts sich nach den Auseinandersetzungen von 1570 von der Gemeinde abgesondert und von dem Angebot des Bischofs Gebrauch gemacht, sich einer englischen Gemeinde anzuschließen.

[195] KP NFL II, 11.12.1572. Hier wird zum einzigen Mal in den Protokollen direkte Kritik an der alten Kirchenordnung geübt.

[196] Vgl. KP NFL II, 14.12.1572.

[197] Vgl. KP NFL II, 10.5.1573.

[198] Vgl. KP NFL II, 24.5.1573.

[199] Vgl. den Beschluss KP NFL II, 12.6.1573.

[200] Vgl. KP NFL II, 9./10.7.1573.

chen. Eine Woche später zog man den Beschluss zurück. Ohne eine Anrufung des Coetus sollte keine Entscheidung gefällt werden.[201] Die kritischen Stimmen innerhalb der Gemeinde ließen sich ohne Hilfe von außen nicht zum Verstummen bringen. Am 20. August wurden Gabriel Berts und Adriaen Gyselinck ermahnt, nicht weiter über den Wahlmodus zu diskutieren. Wegen „eeneghe falen die zij in de ghemeente zien" müsse man sie vom Abendmahl ausschließen.[202] Berts und Gyselinck aber erklärten, sie wollten nicht schweigen, wenn sie sähen, dass die Gemeinde dem Wort Gottes zuwiderhandele. Schließlich ordneten sie sich dem Bischof von London unter. Da er das Wahlverfahren befohlen habe, würden sie hinfort schweigen.[203] Tatsächlich herrschte von nun an Ruhe in der Gemeinde.

Im Mai 1574 wurden neue Älteste und Diakone kooptiert und die Entlassenen der Gemeinde mit dem Grund ihrer Entlassung vorgestellt. Die Wahl war weiterhin mit einem Fasttag verbunden. Im Juli des Jahres beschloss der Kirchenrat eine Veränderung in der Einführungsliturgie: Die Einzuführenden sollten anfangs in der Gemeinde sitzen und erst aufstehen, wenn sie aufgerufen wurden.[204]

1578 und 1580 berichteten die Protokolle von Ältesten- und Diakonenwahlen; der Wahlmodus scheint sich nicht verändert zu haben.[205] 1582 wurde die Abkündigung zur Vorstellung der neugewählten Ältesten protokolliert. Der Wahlmodus war derselbe geblieben. Interessant an der Abkündigung ist einzig, dass die Ältesten betonten, sie hätten zunächst den Namen Gottes angerufen, bevor sie die neuen Ältesten kooptierten.[206] Hier zeigt sich eine Tendenz zur Betonung des Willens Gottes und des Beistands des Heiligen Geistes, die auch und in viel stärkerem Maße in Emden zu finden war.

Der Gemeinde wurde weiterhin eine Einspruchsfrist eingeräumt. Im Vorfeld der Wahl war sie jedoch nicht mehr beteiligt. Der Kirchenrat erbat für die Wahl weder ihr Gebet noch ihr Fasten.[207]

---

[201] Vgl. KP NFL II, 6.8.1573.
[202] KP NFL II, 20.8.1573.
[203] Vgl. KP NFL II, 16.8.1573. Die Datierung der Einträge vom 20. August und 16. August 1573 scheint nicht zu stimmen. Vermutlich ist das Protokollierungs- und nicht das Verhandlungsdatum festgehalten.
[204] Vgl. KP NFL II, 26.5.1574, 1.7.1574.
[205] Vgl. KP NFL II, 10./11.8.1578, 8.5.1580.
[206] Vgl. KP NFL II, 8.2.1582.
[207] Vgl. KP NFL II, 1.2.1582. Am 18. Februar wurden die Neugewählten in ihr Amt eingeführt, nachdem kein Widerspruch laut geworden war.

Der endgültige Wahlmodus wurde am 25. Februar 1583 festgelegt. Prediger, Älteste und Diakone versammelten sich, und jeder reichte schriftlich Wahlvorschläge ein. Aus der Liste von 21 Personen wurden sechs bestimmt, die endgültig zur Wahl standen. Da zwei Älteste neu gewählt werden sollten, bekam jeder zwei Stimmen, die er in einer geheimen Wahl abgab. Die Gewählten sollten, da sie keine guten Gegengründe vorbringen konnten, am folgenden Sonntag der Gemeinde vorgestellt werden.[208]

Diese Wahlart wurde bei allen folgenden Diakonen- und Ältestenwahlen befolgt. Zwei Jahre später galt sie dem Kirchenrat als definitiv.[209] Der 25. Februar 1583 kann somit als das Datum gelten, an dem die Weise, wie in London die Kooptation durchgeführt wurde, kirchenordnungsgleich festgelegt wurde, auch wenn die Ältesten das zu dem Zeitpunkt möglicherweise nicht bewusst beschlossen.[210]

Dass in der Niederländischen Fremdengemeinde London per Kooptation gewählt wurde, stand jedoch für Diakone schon seit 1569, für Älteste seit 1570 fest. Es war zunächst vom Bischof von London angeordnet worden.

Nun ist es möglich, auch das Dokument *Vande beste forme der Kercken regieringe* zeitlich einzuordnen – so es in London entstanden ist. Wenn der Text allerdings nicht in London entstanden wäre, wäre er entweder auf Anfrage Londons aus einer anderen Gemeinde an die Hauptstadtgemeinde geschickt worden, oder es handelte sich um einen Ordnungsentwurf, den eine Gemeinde zur Begutachtung nach London geschickt hat. Dass London eine solche Abhandlung angefragt hat, kann so gut wie ausgeschlossen werden. Die Gemeinde schien an keiner Stelle unsicher, welche Wahlart die richtige ist. Auch während der innergemeindlichen Auseinandersetzungen um die Einführung der Kooptation wurden zwar der englische Bischof und die Bibel, nicht aber andere Gemeinden als Autoritäten angeführt. Zudem war sich der Kirchenrat seiner Argu-

---

[208] Vgl. KP NFL II, 25.2.1583.

[209] Vgl. KP NFL II, 25.3.1585: „Ende na de aenroepinge des naems Goods ende ordre geobserveert, beschreven den 25 februarii 1583, […]". Vgl. ferner 11.3.1583 zur Diakonenwahl, 18.9.1583 zur Ältestenwahl. Beide Einträge nehmen Bezug auf die Wahl vom 25. Februar 1583.

[210] Ähnlich beschreibt Symeon Ruytincks Kirchenordnung von 1618 die Wahlen. Ruytinck gibt indes nicht an, wer dem Wahlgremium angehörte (vgl. Guildhall Library, London, MS 10055, 43vf.).

mentation sehr sicher. Dass er von einem anderen Ort Schützenhilfe angefordert hätte, ist sehr unwahrscheinlich.

Wahrscheinlicher ist da schon, dass eine andere Gemeinde die Meinung der Niederländischen Fremdengemeinde London zu ihrem Entwurf erbat. Dies kann nicht völlig ausgeschlossen werden. Zwar ist kein Begleitbrief zu dem Dokument überliefert, aber der Brief könnte verloren gegangen sein. Nur ein Vergleich mit dem Archivmaterial aller infragekommenden niederländischen Gemeinden könnte hier Gewissheit schaffen. Doch spricht einiges dafür, dass der Text in London entstanden ist.

Das Dokument beginnt mit dem Hinweis, ohne rechtes Kirchenregiment könne die Gemeinde nicht gebaut werden. Die Verfasser wünschen sich Einigkeit unter allen verschwisterten Gemeinden, auch in der Kirchenordnung. Dann geben sie die Motivation des Schreibens an:

> Waerop aen ons begeert was, dat wy souden willen in geschrifte stellen de reden die wy hadden, wt Godes woorde oft anderssins daer tegen niet strydende, die ons beweeghden eenige sonderlinge forme oft deelen der selue beter te hauden dan andere. Wy dan om der broederen begeerte te voldoen en*de* tot gemeiner stichtinge, hebben [dit] onse geuoelen in't corte hieronder beschreuen, *nochtans sonder preiudicie van yemands geuoelen, oft kercken gebruyke, bereyt synde beter te leeren, daer ons sulckes gewesen ende geopenbaert zal worden.*[211]

Die Autoren behandeln im Folgenden drei Fragen: 1. ob Prediger, Älteste und Diakone durch die Gemeinde oder per Kooptation gewählt werden sollen, 2. ob Älteste und Diakone auf Lebenszeit gewählt werden sollen, und 3. ob jährlich Neuwahlen stattfinden sollen.

Der zweite Punkt bringt Denis dazu, die Schrift auf 1560/61 zu datieren, da die französische Gemeinde in diesen Jahren im Coetus die Frage aufgeworfen hatte, ob jährliche Neuwahlen der Amtsträger sinnvoll seien.[212] Doch auch in späteren Jahren diskutierte die Niederländische Fremdengemeinde über regelmäßige Wahlen.[213]

Zur ersten Frage sprechen sich die Autoren für bestehende Gemeinden eindeutig für die Kooptation aus. Die Gemeinde sei mittels der

---

[211] Vande beste forme, Hessels II, 968f.

[212] Vgl. Denis, Eglises d'étrangers, 85, 88f. Vgl. auch KP NFL I, 1.7.1560. Bei dem Eintrag zur Diskussion im Coetus geht es jedoch um die „praesentem gallicae ecclesiae necessitatem".

[213] Vgl. z.B. Hessels II, Nr. 80 (27.9.1565), 246–254.

Einspruchsfrist an der Wahl zu beteiligen. Nur bei neugegründeten Gemeinden sollten alle Gemeindeglieder die Amtsträger wählen.

Als Argumente führen sie zunächst Beispiele aus dem Neuen Testament an, dann Beispiele aus der Kirchengeschichte, zu welchen Fehlentwicklungen und Problemen Gemeindewahlen geführt haben. Das dritte Argument lautet, Amtsträger seien besser für die Wahl qualifiziert als Gemeindeglieder. Viertens weise auch die Bibel Ratsuchende an Älteste (alte, weise Menschen und Amtsträger). Nach I Kor 12 besitzen alle Glieder der Gemeinde unterschiedliche Gaben. Der Geist des Unterscheidens, wer für ein Amt geeignet sei, sei nicht allen Gemeindegliedern gegeben. Zudem bewahre die Kooptation den Frieden in der Gemeinde; bei einer Gemeindewahl sei die Gefahr von Parteibildungen und Spaltungen groß. Fünftens widerspreche die Kooptation nicht der Freiheit der Gemeinde.

Die Amtsträger sollten lebenslang Dienst tun, zum Nutzen der Gemeinde und zur Würde des Amtes. Auch dies wird ausführlich mit Beispielen aus dem Neuen Testament bewiesen. Der Aufstieg von Ältesten zu Predigern sei biblisch belegt,[214] das Absetzen von Ältesten nicht. Zudem benötige die Gemeinde erfahrene Leiter, so wie ein Schiff Matrosen brauche. Die Übung bringe Erfahrung, dazu sei aber ein längeres Verweilen im Amt vonnöten. Außerdem gebe es nicht so viele für das Amt geeignete Gemeindeglieder. Wer für eine längere Zeit gewählt sei, übernehme auch mehr Verantwortung. Die letzten beiden Argumente sind aufschlussreich: Die Ältesten müssten für eine lange Zeit gewählt werden, damit sich nicht der alte gegen den neuen Kirchenrat stelle. Zudem bestehe bei häufigeren Neuwahlen die Gefahr, dass ein Neugewählter Rache an ehemaligen Ältesten nehme, wenn sie Kirchenzucht an ihm geübt hätten.

Nach diesen ausführlichen Erörterungen können die Verfasser die letzte Frage relativ schnell abhandeln: Neuwahlen sollten nach Notwendigkeit und nicht zu einem statisch festgesetzten Zeitpunkt durchgeführt werden. Entlassungen auf eigenen Wunsch müssten aber möglich sein.

Aufgrund der eindeutigen Stellungnahme für die Kooptation kann das Dokument erst nach Einführung der Kooptation in London, also frühestens nach 1569, wahrscheinlich Anfang der 1570er Jahre, entstanden sein. Zu dieser Zeit wurde die Kooptation in London diskutiert.

---

[214] Auch in der Niederländischen Fremdengemeinde London gibt es dafür Beispiele; am prominentesten vielleicht Jan Selot.

Anfang der 1580er Jahre wurde zwar das Kooptationsverfahren präzisiert, die Kooptation selbst aber nicht mehr infragegestellt. Für eine Entstehung Anfang der 1570er Jahre sprechen auch die Argumente, welche die Verfasser für Kooptation und lebenslange Amtsdauer anführen. Der Verweis auf die biblischen Bräuche findet sich, wie dargestellt, auch in den Kirchenratsprotokollen. Wichtiger noch sind jedoch die Hinweise auf die Gefahren von Streit und Spaltung bei einem falschen Wahlmodus. Dies ist genau die Erfahrung, die die Londoner Gemeinde in der zweiten Hälfte der 1560er Jahre gemacht hat: Kirchenrat und Gemeindeglieder, Kirchenrat und Diakone, alter und neuer Kirchenrat können sich gegenseitig zerfleischen. Auch die Sorge, dass disziplinierte Gemeindeglieder, die aufgrund neuer kirchenpolitischer Gegebenheiten in die Gemeindeleitung kamen, die ehemaligen Gemeindeglieder nun ihrerseits zu disziplinieren suchten, war in London nicht aus der Luft gegriffen. Dieser enge Bezug zur Situation der Londoner Gemeinde spricht für eine Entstehung des Dokuments in London Anfang der 1570er Jahre.

Vielleicht ist es möglich, die Schrift noch genauer zuzuordnen: Die Verfasser geben an, sie handelten auf den Wunsch der „Brüder", sie möchten ihre Argumentation schriftlich niederlegen. Am 11. Dezember 1572 protokollierte der Kirchenrat, er habe Gabriel Berts und seinen Mitstreitern zugesagt, „een scrift te gheven tot confirmatie ende bewijs, als dat meer de consistorie dan het gantsche ghemeente de verkiesyngh toecomt."[215] Am ersten Januar 1573 wurde ihnen die Schrift „nopende de resolutie van de verkiesynghen" übergeben.[216] Inhalt und Stil des undatierten Dokuments sprechen dafür, dass es sich um die Gabriel Berts versprochene Schrift handelt. Da im Streit mit Berts jedoch der Wahlmodus, nicht aber die Amtslänge im Vordergrund stand, kann die Zuordnung nicht mit letzter Sicherheit erfolgen.[217] Die Wahrscheinlichkeit, dass das Dokument Anfang der 1570er Jahre in London im Zusammenhang der Auseinandersetzungen um die Einführung der Kooptation entstanden ist, ist indessen sehr groß; von einer anderen Schrift als der Berts übergebenen sprechen die Kirchenratsprotokolle nicht.[218]

---

[215] KP NFL II, 11.12.1572.

[216] KP NFL II, 1.1.1573.

[217] Auch in den Auseinandersetzungen der späten 1560er Jahre war die Frage nach der Amtslänge angesprochen worden (s.u. den Abschnitt zum Taufzeugenstreit).

[218] Das Dokument bezieht sich nicht auf den Bischof, und doch war es letztlich der Verweis auf den bischöflichen Befehl zur Kooptation, der die Gegner zum Schweigen

In dem Dokument wird auch die Art der Predigerwahl zur Diskussion gestellt, jedoch nicht ausführlich behandelt. In London wurden im Protokollierungszeitraum 1562, 1563, 1569, 1572, 1580, 1581 und 1585 neue Prediger eingestellt. Unabhängig von diesen Wahlen wurde der Wahlmodus für Prediger nicht diskutiert. Laut Kirchenordnung hätten die Prediger auf dieselbe Weise wie Älteste und Diakone, nämlich durch Gemeindewahl, bestellt werden müssen.

Am 1. April 1562 wurde ein öffentlicher Fast- und Bettag gehalten, um die Predigerwahl vorzubereiten. Die Gemeinde begann Verhandlungen mit anderen Predigern und Gemeinden und bat auch in Emden um personelle Unterstützung.[219] Im Mai wurde anlässlich der Predigerwahl eine Gemeindeversammlung abgehalten.[220] Straßenweise lud der Kirchenrat alle Männer in die Kirche. Im November hielt Nicolaus Carinaeus dann seinen ersten, der Gemeinde ausdrücklich angekündigten, Gottesdienst als Pfarrer in London.[221] Auf welche Weise der Pfarrer gewählt worden war, ist nicht protokolliert. Die Gemeindeversammlung vor seiner Wahl lässt jedoch darauf schließen, dass die Gemeinde zumindest befragt worden war.

Eine Wahl van Wingens 1563 ist ebenso wenig protokolliert wie die von Bartholdus Wilhelmi und Joris Wybo 1569.[222] Am 27. Dezember 1572 beschlossen Kirchenrat und Diakone, Johannes Cubus als neuen Prediger anzustellen. Der Gemeinde sollte die Bestellung am folgenden Sonntag mitgeteilt werden. Sie scheint kein Einspruchsrecht gehabt zu haben, geschweige denn ein Mitwahlrecht.[223] Allerdings wurde Cubus zunächst auch nur als Vertreter für Bartholdus Wilhelmi eingestellt. Zu denselben Konditionen berief der Kirchenrat am 9. August 1573 auch Jacob Regius. Eine Woche später verhandelte er mit den Diakonen über Cubus' und Regius' endgültige Berufung und ihre Ordination.

---

brachte. Die selbstgestellte Aufgabe der Verfasser ist freilich, inhaltliche Argumente für die Kooptation darzulegen, und der Verweis auf Autoritäten würde zunächst einmal nichts über die biblisch-theologische Richtigkeit der Kooptation aussagen. Der Wunsch nach einem einheitlichen Verfahren mit den anderen verschwisterten Gemeinden könnte sich zudem auch auf die englische Kirche beziehen.

[219] Vgl. KP NFL I, 19.5.1562.

[220] Vgl. KP NFL I, 21.5.1562.

[221] Vgl. KP NFL I, 1.11.1562.

[222] Van Wingen wurde vermutlich weder gewählt noch eingeführt, sondern war zunächst als Aushilfe nach London gekommen und blieb die nächsten Jahre.

[223] Schon am 9. März 1572 hatte der Kirchenrat über die Bestellung neuer Pfarrer diskutiert. Im August des Jahres war wegen der vielen nach London geflüchteten Prediger eine Predigtzensur eingeführt worden (vgl. KP NFL II, 24./31.8.1572).

Die Amtsträger verständigten sich darauf, Cubus und Regius zu ordinieren, sofern vorher die „notablen", herausragende Gemeindeglieder, zustimmten.[224] Dies war das erste Mal, dass neben den Amtsträgern führende Gemeindeglieder gesondert erwähnt wurden.

Es scheinen nicht mehr alle Gemeindeglieder an der Predigerbestellung beteiligt gewesen zu sein. Von einer reinen Kooptation kann allerdings auch nicht gesprochen werden, da die Amtsträger sich die Unterstützung der führenden Gemeindeglieder zu sichern suchten. Die Ordination der Prediger, die nun zu regulären Pfarrern werden sollten, wurde auf Ende September 1573 verschoben. Auch an der Ordination sollten die herausragenden Gemeindeglieder beteiligt sein. Die Form ihrer Beteiligung – möglicherweise ging es auch nur um eine erneute Zustimmung – ist nicht protokolliert.[225] Offensichtlich hat die Ordination dann aber erst im Oktober stattgefunden, denn Ende September wurde protokolliert, zwei der Ältesten sollten die Neugewählten zur Vorstellung beim Bischof begleiten; ein dritter war für die Abkündigung gegenüber der Gemeinde zuständig.[226]

Parallel zum Vorgehen bei der Ältesten- und Diakonenwahl wurde auch bei der Pfarrwahl spätestens 1572 die Gemeindeorientierung durch Kooptation ersetzt. Diesmal ist von einem entsprechenden bischöflichen Befehl jedoch nichts bekannt. Der Wahlmodus stieß auf keinen Widerstand innerhalb der Gemeinde; beide neuen Pfarrer waren der Gemeinde schon länger durch Leitungs- beziehungsweise Lehrtätigkeit bekannt. Der Kirchenrat hatte keine Personen von außerhalb angefordert, sondern Laien aus der eigenen Gemeinde zu Pfarrern gemacht. Cubus hatte wahrscheinlich das Londoner Ausbildungssystem durchlaufen,[227] Regius war zunächst als Lehrer nach London gekommen.

Im Frühjahr 1580 beschäftigten sich die Ältesten mit der Not der Gemeinde, die derzeit allein von Gottfried van Wingen versorgt wurde. Sie schlugen vor, die Ältesten Jan Selot und Jan van Roode zu Predigern zu berufen. Van Wingen und die Diakone sollten befragt werden, ob sie bessere Vorschläge hätten. Der Kirchenrat räumte sich vier bis sechs Wochen Bedenkzeit ein.[228] Doch schon eine Woche später fällte er den endgültigen Beschluss. Die Genannten sollten zunächst dem Bischof

[224] KP NFL II, 16.8.1573.
[225] Vgl. KP NFL II, 13.9.1573.
[226] Vgl. KP NFL II, 27.9.1573.
[227] S.o. die Ausführungen zur *Prophetia*.
[228] Vgl. KP NFL II, 27.3.1580.

und dann erst der Gemeinde vorgestellt werden.[229] Die Gemeinde war nur noch passiv beteiligt.

Im Mai wurden die Pfarrer dann dem Bischof vorgestellt, bevor die Gemeinde eine zehntägige Einspruchsfrist erhielt. Der Bischof betonte, er vertraue der Gemeinde, dass sie ihre Prediger sorgfältig gewählt habe. Ferner legte er den Abgeordneten wie den neu vorgestellten Pfarrern den Frieden innerhalb der Gemeinde, aber auch mit ihren englischen Nachbargemeinden ans Herz.[230] Am 29. Mai wurden die beiden neuen Pfarrer in die Gemeinde eingeführt.

Im Sommer 1581 wurde erstmals ein Prediger berufen, der nicht alle Stimmen im Kirchenrat auf sich hatte vereinigen können. Assuerus Regemortel wurde mit Stimmenmehrheit eingestellt.[231] Von der Einstimmigkeit der ganzen Gemeinde bis zu einem Mehrheitsbeschluss im Kirchenrat war die Gemeinde einen langen Weg gegangen.

Die später protokollierten Predigerberufungen waren allesamt Kooptationen durch alle Amtsträger. Gemeindeglieder, und sei es herausragende, wurden nicht mehr beteiligt.[232] Im Juni 1584 unterschied der Kirchenrat erstmals ausdrücklich zwischen Predigern und Pfarrern. Lieven Cabbellau sollte fortfahren zu predigen; ein Gehalt aber sollte er nicht beziehen.[233] In den Predigtmöglichkeiten jedoch war er den Pfarrern gleichgestellt: Ihm wurden auch Sonntagspredigten erlaubt. Eine ähnliche Stellung, nur bei geringem Gehalt, scheint Assuerus Regemortel gehabt zu haben. Er wurde erst 1585 endgültig als Pfarrer angestellt.[234]

Zusammenfassend ist festzuhalten, dass die Gemeinde Diakone und Älteste bis Ende der 1560er, Pfarrer zumindest Anfang der 1560er Jahre in Anlehnung an Johannes a Lascos Kirchenordnung wählte. Im Fall der Pfarrer, bei denen die Kirchenordnung nie so streng wie bei den anderen Amtsträgern befolgt worden war, begann die Auflösung des Verfahrens mit der nichtoffiziellen Einstellung van Wingens.

---

[229] Vgl. KP NFL II, 3.4.1580.
[230] Vgl. KP NFL II, 8./15.5.1580.
[231] Vgl. KP NFL II, 20.8.1581. Möglicherweise hatte sich die Opposition auf die Einstellung „mit provisie“ und Stipendium, nicht auf die Person des Gewählten bezogen. Der Eintrag vermerkt ferner, Regemortel habe von der Gemeinde ein Gehalt bezogen.
[232] Vgl. KP NFL II, 12.11.1584, 17.10.1585.
[233] Vgl. KP NFL II, 4.6.1584.
[234] Vgl. KP NFL II, 2.9.1585, 17.10.1585.

Bei der Diakonenwahl wurde die Kooptation auf Befehl des Bischofs eingeführt, vom Kirchenrat jedoch mit einer biblisch-theologischen Argumentation verteidigt. Die Umstellung des Ältestenwahlmodus von der Gemeindewahl zur Kooptation erfolgte ein Jahr später. So wurde die Gemeinde um 1570 marginalisiert. In Protesten gegen den neuen Wahlmodus manifestierten die Gemeindeglieder ihr Interesse an ihren Rechten, konnten sich jedoch gegenüber Kirchenrat und Bischof nicht durchsetzen. Der Kirchenrat bildete sich in dieser Zeit als Leitungsgremium und Machtzentrum der Gemeinde heraus.

Auseinandersetzungen um die Gemeindeleitung: der Taufzeugenstreit

Die Zusammenarbeit der Ämter hat sich in der Niederländischen Fremdengemeinde London im Laufe der Jahre wesentlich verändert. Die Konflikte zwischen dem Kirchenrat auf der einen und Diakonen und Gemeindegliedern auf der anderen Seite von 1564 bis 1569 haben erheblich zu diesen Modifikationen beigetragen. In den Streitigkeiten der 1560er Jahre prallten zwei Gemeindemodelle und zwei Auffassungen von Kirchenzucht und Abendmahl aufeinander. Bemerkenswert ist, dass sich dabei nicht Gemeindeleitung und Bischof, sondern Diakone und Gemeindeglieder durchsetzten. Für einige Jahre wurde so die gemeinde- und gemeinschaftsorientierte Ekklesiologie fortgeschrieben, die auch Johannes a Lasco vertreten hatte. Die theologische Frage, die zum Ausbruch der Streitigkeiten geführt hat, nämlich die nach der Taufzeugenschaft, war in dem Konflikt bald an den Rand gedrängt.[235]

Die Auseinandersetzungen 1564 bis 1569 lassen sich thematisch in zwei Streitfälle teilen, zunächst den Taufzeugenstreit und, unmittelbar im Anschluss, den Streit um Gottfried van Wingens Predigten gegen die Bilderstürmer. Der Taufzeugenstreit ist bei weitem der bestdokumentierte,

[235] Vgl. zu Taufzeugen in der Niederländischen Fremdengemeinde London die Ausführungen bei VAN SCHELVEN, Vluchtelingenkerken, 152–155; SPRENGLER-RUPPENTHAL, Befugnisse der Diakonen u. bes. SPRENGLER-RUPPENTHAL, Mysterium und Riten, 42–58. Pettegree vertritt die These, der Kirchenrat habe mit der Taufzeugenregelung die Reinheit der Gemeinde gewährleisten wollen, die er durch den konstanten Zustrom an Flüchtlingen gefährdet gesehen habe (vgl. PETTEGREE, Foreign Protestant Communities, 244). Diese Erklärung lässt sich anhand der überlieferten Akten weder be- noch widerlegen. In den Auseinandersetzungen innerhalb der Gemeinde spielte die Reinheit der Gemeinde keine Rolle. Spierling folgert aus Pettegrees Argumentation, in London sei es – wie in allen reformierten Gemeinden – bei der Frage der Taufzeugen um die Gemeindedefinition gegangen (vgl. SPIERLING, Infant Baptism, 107). Allerdings verlegt sie den Londoner Streit nach Sandwich und lässt ihn 1562 beginnen.

und er führte auch zu den tiefgreifendsten Veränderungen innerhalb der Londoner Gemeinde. Daher wird er hier ausführlicher dargestellt als der zweite Streitfall. Kirchenratsprotokolle sind aus der gesamten Zeit nicht erhalten, obwohl der Kirchenrat an einer Stelle darauf hinweist, er habe schriftlich Rechenschaft abgelegt und jede Handlung genau protokolliert.[236] Abschriften fast aller offiziellen Dokumente, die während des Konflikts verfasst wurden, finden sich im Archiv der Großen Kirche Emden, Akte Nellner 323. Größtenteils wurden sie von der „Diakonenpartei" nach Emden gesandt. Diakone und Gemeindeglieder versprachen sich so die Unterstützung der Emder Gemeinde. Doch auch der Londoner Kirchenrat wandte sich an Emden und schickte seinerseits ausführliche Rechenschaftsberichte in die ostfriesische Stadt. Weitere Korrespondenz findet sich in anderen Emder Akten aus der Zeit. Teilweise wurden die Dokumente von Hessels oder van Schelven veröffentlicht,[237] doch ist auch einiges, insbesondere Schriften der Diakonenpartei, unediert geblieben. Zusätzlich zu den Emder Akten befindet sich in der Guildhall Library in London ein lateinischer Bericht, den der Kirchenrat über das Jahr 1565 verfasste.[238] Offensichtlich war er zur Veröffentlichung gedacht, ist aber nie gedruckt worden. Aus diesen Akten lässt sich die Entwicklung des Konflikts gut rekonstruieren.

Nach dem Pesttod der beiden Prediger im September 1563 war in der Londoner Gemeinde offensichtlich einige Unordnung ausgebrochen. Gottfried van Wingen, der als neuer Prediger nach London gekommen war, versuchte gemeinsam mit dem Kirchenrat, die Gemeindeglieder zu einem geregelten Kirchenleben zurückzuführen. Zu diesem Zweck verkündeten die Ältesten am 13. Februar 1564 eine Tauf- und Eheordnung, die im Wesentlichen die alten Bräuche und Ordnungen der Kirche bestätigte.[239] Die Taufordnung legte fest, dass keine Kinder

---

[236] Vgl. „Kort unde warhafftich verhaal des haders over dem Tuygen oder Mitsorgen nemen an der h. Döpe, in der Duytschen gemeine to Londen opgeresen in Febr. a° 1564" (unterzeichnet von den Mitgliedern des Londoner Kirchenrats, 20.10.1564, ArchGK, Nellner 323, Nr. 1, 20), ediert in: VAN SCHELVEN, Vluchtelingenkerken, bes. 363.

[237] Vgl. HESSELS II und III/1; VAN SCHELVEN, Vluchtelingenkerken.

[238] Vgl. Guildhall Library, London, MS 7414: „Summary of the dispute in the London Dutch Church concerning the safeguarding of doctrine and ministry".

[239] Die Schilderung des Ablaufs der ersten Konfliktmonate stützt sich auf den Bericht des Kirchenrats (s. FN 236). Eine ausführliche und sehr tendenziöse Darstellung gibt VAN SCHELVEN, Vluchtelingenkerken, 152–178.

zur Taufe gebracht werden durften, ohne den Prediger vorher zu informieren. Auch die Namen der Taufzeugen sollten dem Prediger vor der Taufe mitgeteilt werden. Die Zeugen sollten Gemeindeglieder oder zumindest Gläubige sein. Dieser Zusatz bezog sich vermutlich darauf, dass auch Engländer in der Fremdengemeinde das Taufzeugenamt übernehmen durften. Jedes Gemeindeglied sollte der Ordnung der Gemeinde, Taufzeugen beizubringen, nachkommen.[240] Wurde in der Abkündigung betont, Gemeinden, die keine Taufzeugen hätten, stünden unter dem Zorn Gottes, so drohte der Erlass dennoch nicht mit Kirchenzuchtstrafen für Gemeindeglieder, die sich der Anordnung widersetzten.[241]

Die Ordnung wurde zunächst von Pauwels de Bert angegriffen.[242] Der Kirchenrat konnte Pauwels jedoch schnell zu einem Schuldbekenntnis bringen. Dann erhoben sechs Diakone unter der Führung Bartholomäus Huysmans gegen die Ordnung Einspruch.[243] Nach Verhandlungen mit dem Kirchenrat gaben fünf der Diakone nach, und auch Huysman bekannte seine Schuld, klagte aber, dass der Kirchenrat nicht bereit war, für sein Vorgehen seinerseits Schuld zu bekennen. Daher konnte es zu keiner Versöhnung kommen.

Die folgenden Wochen waren von Verhandlungen über die Schuldbekenntnisse der Diakone geprägt. Ein neues Element kam im April 1564 hinzu, als die nächste Abendmahlsfeier anstand. Drei Diakone weigerten sich, am gemeinsamen Abendmahl teilzunehmen, solange ihnen nicht genuggetan war. Der Kirchenrat – er sprach von sich selbst immer als „die Diener" – kündigte eine Schrift an, in der er seine Motive darlegen wollte, und bat die Diakone, am Abendmahl teilzunehmen. Nun wurde auch die Gemeinde in den Konflikt hineingezogen: Der

---

[240] Eine Abschrift der Abkündigung findet sich ArchGK, Nellner 323, Nr. 2, 1–3. Die Bestimmungen zu den Taufzeugen sind auf Seite eins.

[241] Anders sah das bei Verletzungen der Eheordnung aus (vgl. ebd., 3).

[242] Eine Abschrift seiner Klage findet sich ArchGK, Nellner 320A, Nr. 55. Pauwels klagte den Kirchenrat an, er wolle die Gewissen binden, wenn er diejenigen, die keine Taufzeugen beibringen wollten, mit Disziplin und Bann strafen wolle. In einem Postskriptum gab er an, Jan Lamoot habe im Gespräch gesagt, der Kirchenrat wolle diejenigen, die keine Taufzeugen beibringen, mit der Kirchenzucht strafen (vgl. ebd., 2). Weitere Schriftstücke vgl. ebd., Nr. 63 u. 64.

[243] Der Auseinandersetzung kann zu diesem Zeitpunkt ein persönlicher Konflikt zwischen Huysman und van Wingen zugrundegelegen haben. Die Männer kannten sich aus Emden, als Huysman erfolglos versuchte, van Wingens Bibelübersetzung zu verkaufen (vgl. Sprengler-Ruppenthal, Befugnisse der Diakonen, 116; van Schelven, Vluchtelingenkerken, 156). Lindeboom, History, 47, macht allein das persönliche Verhältnis für den Streit verantwortlich.

Kirchenrat wandte sich wegen der Diakone an einige Gemeindeglieder. Dennoch kam es vor dem Abendmahl zu keiner Lösung. Einige Diakone nahmen nicht an der Gemeinschaftsfeier teil.[244]

Der Kirchenrat bot den Diakonen an, Schiedsrichter zu bestellen: die französische Gemeinde und zwölf Engländer. Am 1. Mai übergab er den Diakonen in Gegenwart von Zeugen eine Schrift[245] und bot erneut Schiedsrichter an. Diesmal sollte auch der Superintendent der Gemeinde, der Bischof von London, eingebunden sein.

Noch vor der Intervention durch die Schiedsrichter kam es – nach weiteren Auseinandersetzungen und einer Gemeindeversammlung, bei der laut Kirchenratsbericht nur neunzehn bis zwanzig Gemeindeglieder die Diakone unterstützten – zu einer ersten Versöhnung. Vier Tage später jedoch, am 1. Juni 1564, wurde in der Gemeinde ein Kind ohne Taufzeugen getauft. Der Vater hatte die Zeugenregelung abgelehnt.[246] Van Wingen taufte das Kind, verlas aber gleichzeitig eine „Verklaringe over de tuygeloisten Döpe des kindes J.D.“[247] Sofort brach ein neuer Streit aus; Diakone und Gemeindeglieder beschuldigten den Kirchenrat der Doppelzüngigkeit und des Vertragsbruchs. Der Kirchenrat wandte sich mit der Bitte um Vermittlung an Sandwich. Dort war van Wingen Pfarrer gewesen, bevor er nach London kam.

In der zweiten Junihälfte bot der Kirchenrat der Diakonenpartei einen neuen Friedensvertrag an, den die Diakone jedoch ablehnten. Sie brachten einen eigenen Vertrag ein, den Älteste, Pfarrer, Diakone und die Vermittler aus Sandwich unterschrieben. Zwei Älteste allerdings hatten ihre Unterschrift verweigert, andere unterschrieben nur unter schriftlichem Protest, und van Wingen unterzeichnete „mit protestatie uthersten dranges unde nicht alse Diener des Wordes“.[248] Taufen ohne

---

[244] Ob das größere Problem die Gemeinschaft oder die Sündenvergebung war, ist nicht überliefert. Der Kirchenrat hatte keine Schuld bekannt.

[245] Abschriften finden sich ArchGK, Nellner 323, Nr. 2, 3–5 und Nellner 320A, Nr. 54. Von van Wingen ist Nellner 323, Nr. 10 ein lateinisches Dokument ähnlichen Inhalts, ebenfalls vom Mai 1564, überliefert. Beide Schriften verwiesen darauf, dass a Lasco und Micron in ihren Ordnungen den Taufzeugenbrauch eingeführt haben. Beide baten auch darum, am Abendmahl teilzunehmen. Die „Praesentatieschrift“ vom 1. Mai besagte, keiner solle wegen des Streits dem Abendmahl fernbleiben. Der Kirchenrat wolle mit denjenigen, die ihr Gewissen zu belastet finden, um am Abendmahl teilzunehmen, verhandeln, damit sie dennoch kommen könnten (vgl. Nellner 323, Nr. 2, 4f.).

[246] Taufvater war der nicht näher bekannte Johannes Drulie (vgl. Guildhall Library, MS 7414, 19).

[247] Die Erklärung findet sich Nellner 323, Nr. 2, 5f.

[248] Vertrag, in: VAN SCHELVEN, Vluchtelingenkerken, 364f. Van Wingen sollte die

Taufzeugen waren dem Vertrag nach möglich, wenn die Taufeltern bezeugten, dass sie nicht aus „eenighe verachtinghe der dienaren oft der ordonnancien noch oeck eenigher ghemeenten oft broederen die sulx doen, mer alleenlicken tot berustinghe harer consciencien“ handelten.

Dass der Vertrag bei der geringen Zustimmung, die er aus dem Kirchenrat erfuhr, keinen dauernden Frieden bringen konnte, liegt auf der Hand. Nachdem er am 25. Juni vor der Gemeinde verlesen worden war, forderte der Kirchenrat alle Gegner auf, in seine Sitzung zu kommen und ihre Gewissen mit einem Bekenntnis vor den Ältesten zu erleichtern. Der Kirchenrat wollte also alle Gegner zu Schuldbekenntnissen bringen. Es kam zum Aufruhr. Gemeindeglieder und Diakone beschuldigten den Kirchenrat sowohl in der Sitzung als auch öffentlich gegenüber anderen. Nach Darstellung des Kirchenrats hatten sie den Friedensvertrag gebrochen.

Ein neues Problem entstand: die nächste Abendmahlsfeier. Am 2. Juli kündigte der Kirchenrat ab, er sei weiterhin bereit, jederzeit Rechenschaft über seine Meinung zu Taufzeugen abzulegen. Aus diesem Grunde bitte er diejenigen, die meinten, er habe Unrecht und wolle Herrschaft über die Gemeinde ausüben, in die Kirchenratssitzung zu kommen, damit die Probleme vor dem Abendmahl beigelegt werden könnten.[249] Gleichzeitig sollten „alle rückeloisen“[250] öffentlich vom Abendmahl ausgeschlossen werden. Wer zur Zeit der Abendmahlsfeier immer noch glaubte, der Kirchenrat wolle eine papistische Herrschaft in der Gemeinde aufrichten, sollte sich freiwillig des Abendmahls enthalten, um sein Gewissen nicht weiter zu belasten.[251] Hier wurde zum ersten Mal ganz deutlich, dass der Kirchenrat der Auffassung war, seine Gegner hätten sich von der Gemeinde abgespalten. Eigene Schuld kam nicht in den Blick. Triumphierend meldete der Kirchenrat, nur wenige hätten sich freiwillig des Nachtmahls enthalten; kaum ein Gemeindeglied unterstütze die Gegner.

Vier Tage nach dem Abendmahl kam das Gerücht auf, die Diakone wollten zurücktreten. Die Diakone trugen den Wunsch auch an den Kirchenrat heran und begründeten ihn mit dem Unfrieden mit dem

---

Unterscheidung zwischen seiner Person und seinem Amt noch öfter vornehmen. Zwei Abschriften des Vertrags finden sich ArchGK, Nellner 323, Nr. 2, 6f. u. 7f.

[249] Vgl. ArchGK, Nellner 323, Nr. 2, 8f.

[250] Kort unde warhafftich verhaal, in: VAN SCHELVEN, Vluchtelingenkerken, 354.

[251] Vgl. ebd., 355.

Kirchenrat. Sie seien aber dem Gremium keine Rechenschaft schuldig, sondern allein der Gemeinde verantwortlich. Der Kirchenrat erklärte die Diakone nach weiteren gescheiterten Friedensbemühungen Anfang August rückwirkend als entlassen. Die Diakone wollten jedoch nicht mehr zurücktreten, da in der gespaltenen Gemeinde keine Neuwahlen möglich seien.[252]

Der Kirchenrat wandte sich an den Bischof. Dieser berief die Diakone für den 14. August 1564 ein.[253] Die Diakone hatten sich schriftlich vor ihm zu verantworten. Dem Kirchenrat wurde daraufhin zwölf Tage Zeit gegeben, auf die Anklagen der Diakonenpartei zu antworten. Noch vor Ablauf dieser Zeit stellte die Diakonenpartei dem Bischof eine Supplikation zu, in der sie um Freiheit bei den Taufzeugen und um Neuwahlen bat.[254] Eine ähnliche Supplikation bekam der Kirchenrat einige Tage später, am 15. September 1564, zugestellt. Sie wurde, schärfer im Ton, am 19. September wiederholt.[255] Pfarrer und Ältesten wurde vorgeworfen, „dat sij heerschappie sucken over de kudde Christi, die sij also verstrouwen sullen, unde Godes namen lasteren maken.“[256]

Der Bischof erließ sein Dekret am 20. September.[257] Abgekündigt wurde es vier Tage später. Er stellte sich ganz auf die Seite des Kirchenrats. Die Gemeinde sollte von Grund auf neu gebildet werden: Wer Gemeindeglied sein wollte, sollte seinen Namen dem Pfarrer und einem Ältesten mitteilen, die eine Mitgliederliste schrieben. Gleichzeitig sollte sich jedes Gemeindeglied dem Kirchenrat gehorsam erklären. Die Diakone hätten mit ihren Anschuldigungen Unrecht und sollten auf ewig schweigen. Taufzeugen sollten wie in allen Gemeinden üblich sein.[258] Schon bei der Verkündigung des Dekrets brachen in der Kirche

---

[252] Der Kirchenrat hatte erklärt, er wolle sich darum kümmern, dass das Amt nicht unbestellt bleibe (vgl. ebd., 359). Ob er dabei an eine Kooptation dachte, wie VAN SCHELVEN, Vluchtelingenkerken, 159, meint, ist nicht sicher, kann aber nicht ausgeschlossen werden.

[253] Vgl. ArchGK, Nellner 320A, Nr. 53a.

[254] Vgl. ArchGK, Nellner 320A, Nr. 59. Die Petition trägt 63 Unterschriften. Nellner 323, Nr. 1, 15, spricht von 65 Unterschriften, mit einer Hand geschrieben.

[255] Abschriften in ArchGK, Nellner 320A, Nr. 58 u. 61. Nr. 58 hat 140 Unterschriften. Offenbar haben ganze Familien unterschrieben. So kommt der Name Huysman mehrfach vor.

[256] Zit. nach VAN SCHELVEN, Vluchtelingenkerken, 360.

[257] Abschriften finden sich ArchGK, Nellner 323, Nr. 1 u. Nr. 2, 9, Nellner 320A, Nr. 56 (französisch) u. 57 (lateinisch u. niederdeutsch); eine Edition bei HESSELS III/1, Nr. 92.

[258] Diese harte Sentenz lässt fragen, ob der Bischof die Probleme der Gemeinde verstanden hat oder ob seine einseitige Reaktion durch Auseinandersetzungen innerhalb der eigenen Kirche motiviert war (vgl. MACCULLOCH, Later Reformation, 33–43).

Tumulte aus. Nachmittags hagelte es Proteste im Kirchenrat. Wieder forderte die Diakonenpartei schriftlich Neuwahlen. Sie war jetzt nicht mehr bereit, den Kirchenrat anzuerkennen. Zudem bekam sie im Oktober Unterstützung von außen: Der Emder Kirchenrat schrieb einen Brief, in dem er das Vorgehen des Kirchenrats verurteilte und die Diakone seines Mitgefühls versicherte.[259]

Am 6. November kam auf Vermittlung des Bischofs von London und einiger anderer englischer Autoritäten ein Friedensvertrag zustande, der einige Monate hielt.[260] Die Diakone unterwarfen sich dem Kirchenrat und baten um Vergebung. In einem Nachsatz baten auch Pfarrer und Älteste um Verzeihung. Der Bischof erließ ein Mandat, dass Neuwahlen aller Amtsträger stattfinden sollten.[261] In einer öffentlichen Abkündigung durch den designierten Bischof von Worcester, Jacob Calfhill,[262] wurden der Gemeinde Friedensschluss und Wahlmandat mitgeteilt. Der für die Kirchenorganisation wichtigste Teil lautete:

> Wir unterscheiden freilich die Vollmachten unserer Kirche auf diese Weise: erstens, in Sachen des Glaubens gehorchen wir der Lehre der Heiligen Schrift Gottes und dem Pfarrer, der aus den Schriften lehrt. In Gerichtssachen unterwerfen wir uns der Vollmacht der Ältesten. In öffentlichen Wahlen jedoch, Befestigungen und Abstimmungen, hat die versammelte öffentliche Kirche zugleich ihr freies Recht und Vollmacht […].[263]

---

[259] Vgl. ArchGK, Nellner 323, Nr. 11, ediert in: VAN SCHELVEN, Vluchtelingenkerken, 366f. Mit dem September 1564 endet der „Kort unde warhafftich verhaal". Hier zeigt sich, dass Emden eine gewisse Autorität für die Niederländische Fremdengemeinde London besaß. Auch belegt der Briefwechsel mit dem Emder Kirchenrat, dass die Diakonenpartei keine kongregationalistische Gemeinde in dem Sinne errichten wollte, dass die Gemeinde völlig autark und von allen anderen reformierten Gemeinden abgespalten wäre. Die Niederländische Fremdengemeinde sollte von der Gemeinde her aufgebaut und durch die Gemeinde geleitet werden; den Beziehungen zu anderen reformierten Gemeinden tat das keinen Abbruch.

[260] Vgl. ArchGK, Nellner 323, Nr. 2, 10–12; ediert in: HESSELS III/1, Nr. 92, 38–40. Bezüge finden sich Guildhall Library, MS 7414, 12, 17, 20, 23.

[261] Vgl. ArchGK, Nellner 323, Nr. 14b, 13f. Die Nr. 14 ist bei Nellner 323 zweimal vergeben. Das ausführliche Dokument 14 wird hier als Nr. 14b bezeichnet.

[262] Anscheinend ist Calfhill nie Bischof von Worcester geworden. In der Liste der Bischöfe von Worcester erscheint er nicht. Von 1559 bis 1571 war Edwin Sandys Bischof von Worcester. Die Liste der *Clergy of the Church of England Database* (http://www.theclergydatabase.org.uk/) kennt ebenfalls keinen Jacob Calfhill, noch eine Person ähnlichen Namens. Freilich ist sie vermutlich noch nicht vollständig.

[263] HESSELS III/1, Nr. 92, 39: „Ecclesię verò nostrę authoritates ita distinguimus. primum in rebus fidei et doctrinę sacrę dei scripturę et ministro ex scripturis docenti parebimus. In rebus iudiciarijs seniorum authoritati subijciemur. In publicis autem electionibus, confirmationibus et suffragijs, habet publica Ecclesia simul aggregata liberum ius suum et authoritatem […]."

Ende Dezember besiegelte die Gemeinde den Frieden mit einem gemeinsamen Abendmahl.[264] Sie bemühte sich nun auch um einen zweiten Prediger. Der Bremer Pfarrer Franciscus Francken kam ins Gespräch. Er wurde zunächst von beiden Parteien unterstützt. Als der Kirchenrat jedoch merkte, dass auch die Diakonenpartei Francken haben wollte, entschied er sich gegen ihn.[265]

Auch die versprochenen Neuwahlen fanden nicht statt. Daraufhin entbrannte der Zwist aufs Neue. Ende Februar 1565 wandten sich vier Diakone an den Kirchenrat und baten mit Bezug auf ihre Petition vom letzten September um Neuwahlen, nachdem zehn Tage zuvor schon vierzig Gemeindeglieder dieselbe Bitte gestellt hatten.[266] Als der Kirchenrat auf die Eingaben nicht reagierte, wandten sich die Diakone und Gemeindeglieder an die Vermittler des Friedensschlusses vom November und den Bischof von London.[267]

Die Bittsteller hatten den Kirchenrat um eine Antwort bis zum 11. März gebeten. Am 16. März kündigte van Wingen im Gottesdienst ab, wer zur Gemeinde gehören wolle, solle sich am 19. März zu den Ältesten begeben, um dort in seinem Glauben geprüft zu werden und danach ein öffentliches Bekenntnis vor der Gemeinde abzulegen. Nur wenige Gemeindeglieder ließen sich – laut Bericht der Diakonenpartei – auf dieses Vorgehen ein. Die Gegner des Kirchenrats begründeten ihre Ablehnung damit, dass viele Gemeindeglieder um des Glaubens willen aus ihrem Vaterland geflohen seien, einige selber als Älteste gedient hätten, dass sie sich aber nicht einem Kirchenrat unterwürfen (und unterwerfen sollten), der mehr die eigene Ehre als die Wohlfahrt der Gemeinde suche.[268]

In den folgenden Wochen verschärfte sich der Konflikt. Van Wingen polarisierte, indem er in den Gebeten im Gottesdienst zwischen den Guten und den Bösen unterschied. Die Diakone berichteten an den Bischof von London, die Ältesten würden Calfhill und damit auch

---

[264] Vgl. den Brief des Londoner Kirchenrats an den Emder Kirchenrat vom 30.12.1564, ediert in: VAN SCHELVEN, Vluchtelingenkerken, 367f.

[265] Vgl. ebd. Zum Ablauf vgl. auch VAN SCHELVEN, Vluchtelingenkerken, 162f.

[266] Vgl. ArchGK, Nellner 323, Nr. 14b, 1 (25.2.1565), 2 (15.2.[1565]).

[267] Vgl. ArchGK, Nellner 323, Nr. 14b, 3f. (17./18.3.1565), 5–8 u. 9–12. Der Brief an die Vermittler beinhaltete die Bitte, sich dafür einzusetzen, dass die Ältesten zurückträten und Neuwahlen zuließen.

[268] Vgl. ebd., 6f., im ersten Brief an den Bischof von London. Die Antragsteller klagten auch, es werde keine Kirchenzucht mehr geübt, was zu Lästerungen in der Gemeinde führe.

den Bischof der Lüge bezichtigen, weil Calfhill im November freie Wahlen angekündigt hatte. Auch würden sie öffentlich ihre Gegner beschimpfen. Der Streit eskalierte an der Frage der gemeinsamen Abendmahlsfeier zu Ostern. Dringend bat die Diakonenpartei den Bischof, das Osterabendmahl verschieben zu lassen, bis der Streit in der Gemeinde beigelegt sei.[269]

Calfhill wandte sich mehrmals an den Londoner Kirchenrat und bat ihn darum, die freie und allgemeine Wahl durchführen zu lassen. Er sah sich zudem gezwungen, sich gegen Vorwürfe aus dem Kirchenrat zu verteidigen, er habe das Mandat des Bischofs verändert.[270]

Offensichtlich hat der Bischof nicht unmittelbar eingegriffen. Das Osterabendmahl wurde gefeiert, und es kam zu einer offenen Spaltung der Gemeinde. Laut Bericht der Diakonenpartei blieb die Hälfte der Gemeinde dem Gemeinschaftsmahl fern, nachdem van Wingen öffentlich gepredigt hatte, er werde seine Schuld bekennen, wenn man ihm nur Schuld beweisen könne, nachdem die Ältesten sich nur zu einem Schuldbekenntnis bereiterklärt hatten, falls der Bischof es ihnen befahl, und nachdem gleichzeitig den Kirchenratsgegnern öffentlich das Abendmahl verboten worden war. Zudem hatte der Kirchenrat in privaten und offiziellen Verlautbarungen nun bekannt gegeben, dass Eltern, die keine Taufzeugen beibringen wollten, von der Taufe ihrer Kinder ferngehalten und mit der Kirchenzucht bis zum Bann bestraft werden sollten.[271]

Nun wandte sich auch der Kirchenrat an den Bischof. Sie hätten einen bescheidenen[272] Pfarrer. Seine Kanzelabkündigungen habe er einzig zu dem Zweck getan, dass der Heilige Geist in der Kirche regiere

---

[269] Vgl. ebd., 9, 11, im zweiten Brief an den Bischof. Der Brief ist undatiert. Die Unterzeichner betonten, auch Älteste und Pfarrer müssten sich der Kirchenzucht unterwerfen: „want het is recht enn billick, dat den dienaer enn Auderlinghen voor al der discipline onderworpen syn". Die Diakone(?) unterzeichneten mit „wir, die Diener der Gemeinde".

[270] Vgl. ArchGK, Nellner 323, Nr. 14b, 13 (13.5.1565, lateinisch); 14 (20.4.1565, niederländisch); 15 (nicht datiert, lateinisch); 17 (Calfhill an Jean Foxe; Calfhill bat seinen Kollegen zu bezeugen, dass er die Wahrheit sage, und sich beim Bischof für Eintracht in der Gemeinde einzusetzen).

[271] Vgl. ArchGK, Nellner 323, Nr. 14b, 19–28 (Petition an den Bischof vom 24.5.1565, 60 Unterschriften). In der Petition wird einzeln aufgeführt, welcher Älteste wann welche Aussagen zu Taufzeugen und Kirchenzucht gemacht hat. Die Aussage zum Bann stammte von Louis Thierry. Vgl. auch Guildhall Library, MS 7414, 24. Die Antragsteller beklagten sich ferner, dass die *Prophetia* abgeschafft worden war.

[272] Das Wort „modestia" und seine Derivate werden in dem Brief mehrfach verwendet (vgl. ArchGK, Nellner 323, Nr. 14b, 29f.).

und der Satan ausgetrieben werde. Die Diakonenpartei forderte inzwischen nicht nur Neuwahlen der Ältesten, sondern auch den Rücktritt van Wingens.[273]

Am 27. Juni beschlossen die beiden Parteien unter dem Bischof von London, sich zu versöhnen, und bestimmten Delegierte für Friedensverhandlungen. Die nächsten Wochen waren von Verhandlungen geprägt. Am 21. Juli kam es zur Pazifikation.[274] Der Friedensschluss beinhaltete zwölf Punkte.[275] Alle sollten sich der Kirchenzucht unterwerfen, und diejenigen, die den Vertrag annahmen, sollten vor Gott ihre Schuld bekennen, einander vergeben und sehr freundlich miteinander umgehen. Über die jährliche Wahl von Ältesten und Diakonen sollte nicht weiter diskutiert werden, aber bei gelegener Zeit und wenn es in der Gemeinde nötig sei, seien Wahlen durchzuführen. Van Wingen sei als Pfarrer zu behalten. Da derzeit zu wenige Älteste in der Gemeinde Dienst täten, sollte der Kirchenrat einen Tag für die Zuwahl festsetzen. Der Bischof wollte ferner nur diejenigen als Gemeindeglieder anerkennen, die binnen acht Tagen ihre Namen dem Pfarrer und den Ältesten mitteilten und öffentlich gelobten, dass sie fortan in Frieden leben wollten. Wer sich weigerte, das Dekret zu unterschreiben, oder sich nicht unterwerfen wollte, sollte die Gemeinde verlassen, bekam aber die Möglichkeit, sich englischen Gemeinden anzuschließen. Wenn Älteste (und Diakone, so die niederländische/niederdeutsche Fassung) die Gemeinde verließen, seien an ihrer Stelle neue Amtsträger zu wählen; durch Kooptation sagt die lateinische Fassung, auf die übliche Weise die niederländische und niederdeutsche. Wer vor kurzem aus den Niederlanden nach London gekommen war, konnte entscheiden, ob er sich der Fremdengemeinde

---

[273] Vgl. ArchGK, Nellner 323, Nr. 14b, 29–30 (Schrift des Kirchenrats, undatiert); 31 (Petition der Diakonenpartei, 12.6.1565, 41 Unterschriften); 32 (Petition, lateinisch [gleicher Inhalt, aber andere Reihenfolge der Petitionspunkte]).

[274] Vgl. ArchGK, Nellner 323, Nr. 14b, 33f. (Diakonenpartei, 27.6.1565 = ebd., Nr. 4, 1f.); 35f. (Kirchenrat, 28.6.1565 = ebd., Nr. 4, 3f.); 37f. (dasselbe, lateinisch); 39–41 (die 12 Deputierten der gemeinen Brüder auf die Schrift vom 28. Juni durch van Wingen und die Ältesten, 5.7.1565 = ebd., Nr. 4, 5–7); 42–44 (dasselbe, lateinisch); 45 (Antwort der Diener und Ältesten vom 12.7.1565 = ebd., Nr. 4, 8); 46 (dasselbe, lateinisch); 47–50 (Antwort der 12 Deputierten, 19.7.1565 = ebd., Nr. 4, 9–12); 51–53 (dasselbe, lateinisch); 56f. (Formula pacificationis, 21.7.1565 = ebd., Nr. 6 = ebd., Nr. 2, 13f., lateinisch ediert in: VAN SCHELVEN, Vluchtelingenkerken, 374f.); 58f. (dasselbe, niederländisch); 60–62 (Antwort auf Schrift der Diakonen vom 5. Juli = ebd., Nr. 9); 63–65 (dasselbe, lateinisch).

[275] VAN SCHELVEN, Vluchtelingenkerken, 374f., ediert nur zehn Punkte. In der Edition fehlt das Ende des Dokuments.

oder einer englischen Gemeinde anschließen wollte. Die *Prophetia* sollte zu gegebener Zeit auf Befehl des Bischofs wieder eingeführt werden. Das Dekret vom 20. September 1564 und die Verordnung vom 12. November seien zu halten.

Der Streit ging jedoch weiter. Im September unterschrieben die Diakone einen Zeugnisbrief für einen Diakon.[276] Sie übernahmen damit eine Aufgabe des Kirchenrats. Offensichtlich funktionierte die Zusammenarbeit zwischen den Gremien nicht, und die Diakone versuchten, sich als zweites Leitungsgremium zu etablieren.

Von Oktober 1565 bis vermutlich Februar 1566 weilte eine Delegation aus Emden in London, die den Konflikt schlichten sollte. Emden hatte seinen Pfarrer Cornelius Colthuin und dessen Schwager Hendrik Schonenberg nach London geschickt.[277] Von Colthuin sind mehrere enttäuschte Berichte an seine Gemeinde überliefert. Aus dem gleichen Zeitraum existiert ein Bericht des Londoner Kirchenrats über die Vorgänge in der Gemeinde; die Erzählungen Colthuins und des Kirchenrats stimmen keineswegs überein. Colthuin machte deutlich den Kirchenrat verantwortlich, dass es zu keiner Einigung kam. Der Kirchenrat nehme die – immerhin vom Bischof eingesetzten – Schlichter nicht ernst und gebe auf Anfragen keine Antwort. Der Kirchenrat berichtete über dieselbe Zeit, er habe von der Diakonenpartei keine Antworten auf seine Anfragen und Versöhnungsangebote erhalten.[278]

Die Diakonenpartei hatte laut Colthuin vier Forderungen aufgestellt:[279] Freiheit beim Zeugennehmen, Neuwahlen, die Einstellung von Franciscus Francken anstelle Gottfried van Wingens sowie „dat wij, pacificatoren, de sculden des twistes an beide parten scolden vinden,

---

[276] Vgl. ArchGK, Nellner 323, Nr. 5, Zeugnis vom 3.9.1565 für Willem Aertsen. Vgl. auch das Zeugnis für Adrian Dorenus vom 7.8.1565, ArchGK, Nellner 320A, Nr. 39. KP NFL II, 29.7.1571 entschied der Kirchenrat, dass Zeugnisse fortan nur durch den Kirchenrat ausgestellt werden dürften.

[277] Vgl. van Schelven, Vluchtelingenkerken, 164.

[278] Vgl. Guildhall Library, MS 7414 und die Briefe Colthuins an den Emder Kirchenrat. Diese sind ediert in: van Schelven, Vluchtelingenkerken, 375–382.

[279] In einem Brief an den Earl of Bedford machte die Diakonenpartei den Vorschlag, der Bischof solle neutrale Männer bestimmen, die den Namen eines jeden, der der Gemeinde angehören wollte, aufschrieben. Dann sollten allgemeine Wahlen durchgeführt und erst danach das Glaubensbekenntnis gefordert werden. Wer danach noch Aufruhr anzettele, solle auch von der Obrigkeit bestraft werden. Jährlich oder zweijährlich sollten Neuwahlen aller Amtsträger, auch der Prediger, stattfinden (vgl. The Dutch Community of London to [Francis 2nd] Earl of Betfort [!], 27.9.1565, ediert in: Hessels II, Nr. 80, 246–254).

und ein jederen, dar se by waren, doen beteren."[280] Die Parteien sollten zwanzig Bevollmächtigte wählen, die dann wiederum jeweils sechs Delegierte für Verhandlungen bestellen sollten. Doch der Kirchenrat reagierte anscheinend nicht.

Er wandte sich allein an den Bischof als „mediator" und „superior".[281] Hier antwortete der Kirchenrat seiner eigenen Darstellung zufolge auch auf die vier Forderungen der Diakone, die diese dem Bischof am 1. Oktober übergeben hatten: Der Vorschlag diene nicht der Versöhnung, sondern entferne die Parteien weiter voneinander. Der Kirchenrat forderte, die Diakonenpartei solle zu ihnen, den Pfarrern[282] und Delegierten kommen. Am 9. Oktober stellte er fest, es sei kein „ipsis nobiscum conciliandis medium" übrig.[283] Aus dem Bericht des Kirchenrats wird deutlich, dass er eine völlige Unterwerfung der gegnerischen Partei forderte. Das war der Inhalt jedes der acht Schreiben, die der Kirchenrat im Herbst 1565 an die Diakonenpartei richtete;[284] diese aber wollte sich nicht unterwerfen.[285] Die Verhandlungen mussten scheitern.

Schon Ende Oktober 1565 hatten die Delegierten der Diakonenpartei geschrieben, es gehe nicht um die Zeugen, weil diese „de substantia" weder gut noch böse seien, sondern es gehe darum, dass der Pfarrer sie „de malo fonte" einsetzen wolle.[286] Die Verteidigung des Kirchenrats und vor allem van Wingens richtete sich auf den Beweis, dass der Zeugenbrauch schriftgemäß, traditionsgemäß und auch in der Geschichte der Gemeinde verankert sei. A Lasco und vor allem Micron wurden mehrfach als Zeugen angeführt.[287]

Zu Weihnachten schrieb die Diakonenpartei einen Brief an die Emder Gemeinde, in dem sie erklärte, ihr Ziel sei es, das Bischofsdekret zu verändern oder zumindest ihre Unschuld zu beweisen.[288] Der Kir-

---

[280] Colthuin an den Emder Kirchenrat, 21.10.[1565], ediert in: VAN SCHELVEN, Vluchtelingenkerken, 376.

[281] So die üblichen Bezeichnungen für den Bischof von London in: Guildhall Library, MS 7414.

[282] Dieser Bericht des Kirchenrats ist das einzige erhaltene Dokument aus dem Streit, in dem die „ministri" immer im Plural genannt werden. Die Dokumente der Diakonenpartei sowie alle übrigen erhaltenen Berichte sprechen einzig von dem „minister", van Wingen.

[283] Ebd., 2.

[284] Der Bericht zählt acht Schreiben jeder Partei.

[285] Vgl. ebd., 17.

[286] Ebd., 4.

[287] Vgl. ebd., 10f., 14.

[288] Vgl. Diakonenpartei an die Emder Gemeinde, 26.12.1565, ediert in: VAN SCHELVEN, Vluchtelingenkerken, 383–385.

chenrat aber blieb bei der Forderung, die Gegenpartei solle ein Schuldbekenntnis unterschreiben.[289] Am 5. März 1566 wurde ein neuer Friede geschlossen.[290] Er beinhaltete, dass die Kirchenratsgegner die Gemeinde verlassen und sich englischen Gemeinden anschließen konnten. Einige Diakone verließen daraufhin im Frühjahr 1566 die Niederländische Fremdengemeinde. Doch auch in den englischen Gemeinden konnten sie nicht lange in Frieden leben: Per Mandat wurde den puritanischen englischen Predigern die Amtsausübung untersagt; die ausländischen Flüchtlinge standen vor der Wahl, sich anglikanischen Gemeinden anzuschließen, aus denen gerade bestimmte reformierte Tendenzen ausgeschieden worden waren, oder zu ihrer ursprünglichen Gemeinde zurückzukehren.[291]

Während einige Flüchtlinge anglikanische Gemeindeglieder wurden, kehrten andere in die Fremdengemeinde zurück. Der Konflikt lebte erneut auf. Die Diakonenpartei berichtete von öffentlichen und privaten Angriffen durch Mitglieder des Kirchenrats. Der Älteste Jan Engelram schrieb zwei Diakonen Briefe, in denen er sie mit Ananias und Saphira, Simon Magus, Korach und seiner Rotte, mit einem Wort, mit den schlimmsten Häretikern gleichsetzte. Zudem warf er ihnen vor, Täufer zu sein und mit den Katholiken zu sympathisieren.[292]

Wer Gemeindeglied werden wollte, musste schriftlich bekennen, dass er Ordnung und Lehre der Gemeinde als recht anerkenne und sich nicht in den Streit – der im Übrigen inzwischen geschlichtet sei – einmischen wolle.[293] Auch wenn die Diakonenpartei Emden noch im Sommer

---

[289] Vgl. ArchGK, Nellner 323, Nr. 9. Das Dokument ist in dem Inventar (ebd., Nr. 3) auf Februar 1566 datiert. Van Wingen und der Kirchenrat lehnten Neuwahlen ab und bezogen sich dabei auf die *Formula pacificationis* des Bischofs, die Forderung nach Neuwahlen ebenfalls zurückgewiesen hatte. Sie erklärten sich bereit, ihre Schuld zu bekennen – soweit es legitim sei. Auch der Streit um die *Prophetia* ging weiter: Die Ältesten betonten, sie lehnten die *Prophetia* gemäß ihrer ersten Einsetzung nicht ab.

[290] Vgl. den Bericht der Diakonenpartei an die Emder Gemeinde, 23.6.1566, ediert in: VAN SCHELVEN, Vluchtelingenkerken, 385–390, 386.

[291] Vgl. ebd.; Guildhall Library, MS 7414, 25; VAN SCHELVEN, Vluchtelingenkerken, 166. Zur Situation in der englischen Kirche vgl. MACCULLOCH, Later Reformation, 34f.

[292] Vgl. ebd., 387. Abschriften der Briefe finden sich ArchGK, Nellner 323, Nr. 7 u. Nr. 13+14. Originell ist Engelrams Auslegung von Mt 25,40: Es könnten ja nicht beide Seiten Recht haben, und es sei doch klar, welche Person von Amt und Ordnung her Recht habe. Schon Christus habe gesagt: Was ihr an Verachtung meinen Dienern angetan habt, habt ihr mir selbst angetan (vgl. ebd., Nr. 7, 3). Eine Abschrift der Antwort von Moses Fockinck auf diesen Brief ist ArchGK, Nellner 320A, Nr. 34 aufbewahrt.

[293] Eine Kopie einer solchen Unterwerfung findet sich ArchGK, Nellner 323, Nr. 12. Es handelt sich um zwei Dokumente vom 19. Mai 1566; eines ist von Gottfried

1566 um Rat, Trost und Schlichtung bat, kann der Taufzeugenstreit im Frühjahr 1566 als beendet angesehen werden. Neue Entwicklungen gab es nicht mehr. Der Kirchenrat hatte mit Unterstützung des Bischofs einen völligen Sieg errungen.

Dennoch nutzte er die Situation nicht, um Ruhe und Ordnung in die Gemeinde zu bringen und sie neu aufzubauen. Als Reaktion auf die Vorkommnisse in den Niederlanden predigte van Wingen gegen Bilderstürmer. Gemeindeglieder und Diakone forderten eine Rücknahme der harten Worte, doch van Wingen und seine Anhänger bekannten keine Schuld. Die Gemeinde lebte erneut im Streit.

Zudem weitete sich der Konflikt auf die Fremdengemeinde in Norwich aus. Einige der Wortführer der ehemaligen Diakonenpartei hatten sich dieser Gemeinde angeschlossen und waren dort bald zu Amtsträgern gewählt worden.[294] Im Dezember 1567 erließ der Bischof von London ein Dekret, in dem er die Niederländische Fremdengemeinde in der Form billigte, in der sie 1560 wiederhergestellt worden war, und auch alle Amtsträger, Älteste und Diakone in ihrem Amt bestätigte. Niederländische Flüchtlinge, die sich der Kirche nicht anschlossen, sollten unter die Zucht fallen. Der Bischof behielt sich vor, sie selbst zu korrigieren.[295]

Im März 1568 erließ der Kirchenrat 27 Artikel, denen die Gegner uneingeschränkt zustimmen sollten.[296] Zur Bestätigung sandte er die Artikel per Delegation an Genf, Lausanne, Bern und Heidelberg sowie an Emden. Norwich entsandte ebenfalls Delegierte an die Schweizer Städte und Heidelberg. Zwar erhielt der Kirchenrat vorsichtige Zustimmung der Schweizer Städte, doch der Impetus der Antworten lag auf der Ermahnung zum Frieden. Heidelberg betonte stärker als die Schweizer die Notwendigkeit der Kirchenzucht, aber auch diese Gemeinde mahnte vor allem Friedfertigkeit an.[297]

---

van Wingen im Namen des neuen Mitglieds Adrian Vissius verfasst, das andere von Vissius mit eigener Hand.

[294] Vgl. VAN SCHELVEN, Vluchtelingenkerken, 167.

[295] Decree of Edmund Grindal, Bishop of London, regarding certain persons who had separated themselves from the London-Dutch Church, 19.12.1567, ediert in: HESSELS III/1, Nr. 112, 55f.

[296] Vgl. VAN SCHELVEN, Vluchtelingenkerken, 168.

[297] Zur Auflistung der Briefe sowie dem Abdruck der Antworten aus Genf und Heidelberg vgl. VAN SCHELVEN, Vluchtelingenkerken, 390–403. Hier findet sich auch innerschweizerische Korrespondenz bzgl. des Londoner Streits. Ein Emder Brief, der zum Frieden mahnt, ist auf den 12.10.1569 datiert und ediert in: HESSELS II, Nr. 96, 324–327. Er ist an „Ministris, Senioribus ac Diaconis" der Londoner Gemeinde

Im April 1569 intervenierte der neue Prediger der Gemeinde, Georg Octavius Sylvanus.[298] Gemeinsam mit dem Diakon Johannes Cubus verfasste er Vorschläge zur Versöhnung, Sylvanus auch eine „Certa quędam Capita vtilia et necessaria ad bonam Ecclesię Londinogermanicę constitutionem [..]“.[299] Der Versöhnungsvorschlag beinhaltete beiderseitige Schuldbekenntnisse und eine Neuwahl der Hälfte der Amtsträger, erst der Ältesten durch die gesamte Gemeinde und dann der Diakone per Kooptation durch Älteste und Diakone. Der Kirchenrat jedoch forderte Unterwerfung, Schuldbekenntnis der Gegner und Unterzeichnung der Artikel durch alle Gemeindeglieder. Kompromissgrundlage sollten die Artikel des Kirchenrats, Sylvanus' Schrift vom Vortag und eine Schrift der Gegenpartei und französischen Pfarrer sein. Der Kirchenrat habe seine Schuld bekannt und sei bereit zu vergeben. Auf dieser Basis ist es offenbar tatsächlich zu einem Friedensschluss gekommen.

Es wurden auch Neuwahlen durchgeführt, offensichtlich des gesamten Kirchenrats. Van Wingens Parteigänger wurden von den Gemeindegliedern abgewählt und ein völlig neuer Kirchenrat installiert. Die Gemeinde kehrte langsam zur Ruhe zurück, auch wenn van Wingen mit Predigten zur Tempelreinigung neue Unruhen auslöste. Diesmal verbot ihm der neue Kirchenrat, als van Wingen sich nicht reuig zeigte, das Predigen. Noch einmal beschwerten sich Gemeindeglieder über ihren Pfarrer beim Bischof, der am 24. Dezember 1570 endgültig Frieden in der Gemeinde vermittelte.[300]

---

adressiert. Übergemeindliche Struktur und Gedankenwelt von Kirchenrat wie Diakonenpartei werden bei diesem Vorgang noch einmal sehr deutlich. Weder Kirchenrat noch Diakonenpartei verstanden die Niederländische Fremdengemeinde London als im strengen Sinne kongregationalistisch, auf sich selbst gestellt. Immer hatten sie den Bezug auf die anderen mit ihnen verbundenen Gemeinden im Blick.

[298] Sylvanus hatte der Gemeinde noch im März 1568 abgesagt, war dann aber doch nach London gekommen (vgl. Georgus Octavius Sylvanus to the Elders of the Netherlandish Commmunity in London, ediert in: Hessels II, Nr. 86, 291f.). Zu Cubus s. auch den Abschnitt zur Wahl der Amtsträger.

[299] Hessels II, Nr. 93, 311–314. Die „Proposals for reconciliation“ stammen vom 27.4.1569 (vgl. ebd., Nr. 94, 315–320).

[300] Vgl. [Certain Members of the Dutch Church, London] to [Edwin Sandes], Bishop of London, ediert in: Hessels II, Nr. 104, 352–364. Vgl. ferner KP NFL II, 15.7.1570, 24.12.1570. Am 24. Dezember 1570 wurde der Brief, in dem der Bischof Frieden zwischen „Gottfridum Wingium, dienaer des Woordts, mit zijnen anhangheren ofte complicen, ende de consistorie“ vermittelte, der Gemeinde auf Lateinisch und Niederländisch vorgelesen. Die Streitparteien hatten schon am 10. Dezember ein Abkommen unterzeichnet. In seinem Brief setzte der Bischof van Wingen wieder ins Pfarramt ein, erklärte den Kirchenrat jedoch im Übrigen zum Leitungsgremium.

Sylvanus' Ordnung bestätigte hauptsächlich die bestehende Kirchenordnung. Nur in einem Punkt wich sie wesentlich von a Lascos Vorgaben ab: Die *Prophetia* sollte wie bei den Engländern gehalten werden, als Erklärung biblischer Perikopen, nicht als Predigtnachgespräch.[301]

Bei den Auseinandersetzungen waren zwei Gemeindemodelle aufeinandergeprallt, ein eher presbyteriales, ja in gewisser Weise episkopales, und ein eher kongregationalistisches.[302] Die kongregationalistisch orientierte Gemeindekonzeption konnte sich durch a Lascos *Forma ac ratio* gestützt sehen;[303] dem endgültigen Friedensschluss und dem Sieg der Diakonenpartei folgte eine a Lasco-Renaissance.

Da der Kirchenrat sich als Leitung der Gemeinde empfand, forderte er absolute Unterwerfung. Die Diakonenpartei dagegen verstand die Gemeinde als sich selbst leitend. Da alle Gemeindeglieder gleich und alle Sünder seien,[304] sollten auch die Kirchenratsmitglieder für harte Worte oder falsches Auftreten Schuld bekennen. Die Diakonenpartei war der Ansicht, die Gemeindeglieder hätten die eigentliche Leitung der Gemeinde inne, sie hätten sie lediglich an den Kirchenrat delegiert. Daher fühlten sie sich auch zu der Forderung nach Neuwahlen

---

[301] Vgl. HESSELS II, Nr. 93, 313. Die weiteren Punkte waren: 1. Coetustreffen finden einmal im Monat statt; auch Engländer werden dazugebeten. 2. Bei Streit ist vor Entscheidungen der Superintendent zu konsultieren. 3. Die Gemeindeglieder müssen sich dem Kirchenrat unterwerfen oder an den Coetus appellieren. 4. Ein Scriba ist für die Akten zuständig, sodass sie immer zuverlässig geführt werden (vgl. dazu den Eintrag beim Beginn der Kirchenratsprotokolle 1569, KP NFL II, 10.11.1569). 5. Zur *Prophetia*. 6. Die *censura morum* findet monatlich statt. 7. Kirchenzucht wird bei kleineren Fällen in den Stadtvierteln durchgeführt, bevor sie an den Kirchenrat gelangt. 8. Für Zivilsachen sind Zivilrichter einzusetzen. 9. Hilfspfarrer. – Sylvanus' Definition der englischen Prophetie stimmt nicht mit Bellardis Beschreibung überein (vgl. BELLARDI, Vorstufen, 111). Sylvanus kennt einzig die öffentliche Bibelauslegung durch mehrere gelehrte Männer.

[302] „Kongregationalistisch" ist in diesem Zusammenhang, wie schon mehrfach betont, nicht als Beschreibung einer Bewegung innerhalb des englischen Puritanismus gemeint, die durch die Betonung der Einzelgemeinde gekennzeichnet ist. Sondern es bezeichnet den Aufbau der Gemeinde von der Gemeinschaft her und den Bezug aller kirchlichen Handlungen auf die Gemeinde als ihr Subjekt im Gegensatz zu einem ekklesiologischen Modell, das die Gemeindeleitung von oben, vom Kirchenrat oder dem übergeordneten Bischof, her definiert.

[303] Neben Gemeindeaufbau und Abendmahlskonzeption zeigt auch die *Prophetia* die Bedeutung der Laien: durch die Erlaubnis zu Nachfragen und die daraus folgende gute Bildung der Laien bekamen sie ein großes Gewicht im gottesdienstlichen Leben der Gemeinde.

[304] Der Kirchenrat erkannte das Sündersein aller für sein praktisches Handeln offenbar nicht an. Hier könnten sich erste Niederschläge der Theologie van Wingens spiegeln.

berechtigt. Bei diesen unterschiedlichen Grundeinstellungen konnte es zu keiner Verständigung kommen. Dass Edmund Grindal als Bischof von London einseitig das episkopal-presbyteriale Element unterstützte, statt ein gegenseitiges Entgegenkommen anzustrengen, hat eine Lösung des Konflikts nicht gerade befördert. Es ist vielleicht kein Zufall, dass ein tragender Friedensvertrag erst unter seinem Nachfolger zustande kam.

Verschiedene Themen kamen im Laufe der Auseinandersetzungen zur Sprache. Die systematisch-theologischen Ursachen der Auseinandersetzungen – der Taufzeugenbrauch beziehungsweise die Rechtmäßigkeit oder Unrechtmäßigkeit des Verhaltens der Bilderstürmer – bildeten zwar den Hintergrund, aber keineswegs das Zentrum der Streitigkeiten. Bedeutsam wurde die Frage der Taufzeugen erst, als die Kirchenzucht als herrschaftliches und gewissenbindendes Mittel angewendet werden sollte. Neben diesen drei Themen, dem Taufzeugenbrauch, der Autorität des Kirchenrats und der Kirchenzucht, wurden die Fragen nach dem Amtsverständnis von Ältesten und Pfarrer, der Stellung des Pfarrers, der Autorität des Bischofs, Wahlordnung, *Prophetia* und Abendmahl verhandelt. Das Verhältnis von Ältesten und Diakonen als Amtsträgern in der Gemeinde wurde nicht offiziell angesprochen. Ebenso fällt auf, dass Wahl und Amtsinhaberschaft van Wingens nicht infragegestellt wurden, obwohl er nicht ordnungsgemäß gewählt und in die Gemeinde eingeführt war.[305]

In der Argumentation des Kirchenrats standen zwei Absichten im Vordergrund: die Verteidigung des Taufzeugenbrauchs und die Unterwerfung der Gegner. In den meisten Schriften bezog er sich in der inhaltlichen Auseinandersetzung auf den Taufzeugenbrauch.[306] Nur in einem der vorliegenden Dokumente erklärte er ausdrücklich, der Grund für den Streit sei nicht der Konflikt um die Taufzeugen, sondern „onverstande, uth köppicheit, ercheit, wrevel, ongehorsamheit, spaltluste, strijdluste, nyeplichticheit, lichtverdicheit, unde in summa, […] misbruycke weder lieve, stichtinge unde ordene".[307] Auch dem Kirchenrat war klar, dass das eigentliche Problem in der Zusammenarbeit

[305] Anders verlief ein ähnlicher Fall zehn Jahre zuvor in Frankfurt, als dem Pfarrer Valérand Poullain die Rechtmäßigkeit seiner Amtsführung abgesprochen wurde, weil er nicht von der Gemeinde gewählt worden war. Vgl. zu Poullain Bauer, Poullain; Becker, Glastonbury (mit weiterer Literatur).

[306] So z.B. Guildhall Library, MS 7414, 9–16.

[307] Londoner Kirchenrat an Emden, 20.10.1564, ediert in: van Schelven, Vluchtelingenkerken, 363. Eine ähnliche Aussage findet sich Guildhall Library, MS 7414, 17f.

innerhalb der Gemeinde bestand, auch wenn er die Schuld ganz auf der Gegenseite sah. Die Diakonenpartei war demgegenüber zu Entgegenkommen und Zugeständnissen bereit. Immer wieder machten Diakone und Gemeindeglieder deutlich, sie würden ihre Schuld bekennen – solange der Kirchenrat dasselbe tue. Der Kirchenrat dagegen erklärte zwar auch, zu Schuldbekenntnissen bereit zu sein, allerdings nur, wenn ihm Fehler nachgewiesen würden. Und diese Nachweise erkannte er grundsätzlich nicht an.

Hier lag das eine Problem der Kirchenzucht, in der Ungleichbehandlung der verschiedenen Amtsträger und Gemeindeglieder. Der Kirchenrat sah sich deutlich als Herrschaft, verstand sich auch als dasjenige Gremium, das allein über Schuld und Unschuld urteilen konnte.[308] Mit diesem herrschaftlichen Auftreten schuf er Fakten; Diakone und Gemeindeglieder waren ihm unterlegen. Sie konnten zwar Anträge stellen, auch Forderungen aufstellen, doch sie konnten das Gremium weder zum Rücktritt noch zu Neuwahlen noch zu einer Änderung der Kirchenordnung bewegen. Von Johannes a Lascos Ordnung der Gemeinschaftlichkeit und der Interaktion zwischen den verschiedenen Gruppen (Kirchenrat, Diakone, Gemeindeglieder) hatte sich der Kirchenrat weit entfernt.

Das zweite Problem lag auf einer völlig anderen Ebene: bei der Anwendung der Kirchenzucht gegenüber Gemeindegliedern, die keine Taufzeugen beibringen wollten. Ob der Kirchenrat wirklich Disziplinierungsmaßnahmen anwenden wollte, ist nicht ganz klar. Die Diakonenpartei behauptete es, aber noch 1565 schrieb der Kirchenrat in seiner internen Rechtfertigung, davon könne keine Rede sein.[309] Andererseits hat er sich nie öffentlich von dem Vorwurf distanziert. Sicher ist, dass die Kirchenzucht zunächst nicht im Blick war, jedoch in Betracht gezogen wurde, als immer mehr Gemeindeglieder sich widersetzten.

Nun ging es nicht um die ordnungsgemäße Durchführung der Zucht, sondern um die Frage, ob der Kirchenrat die Disziplin zur Durchsetzung

---

[308] Die einzige andere Instanz hätte der Bischof sein können, doch da der sich auf die Seite des Kirchenrats stellte und ihm keinerlei Schuld zuwies, bleibt diese Überlegung Spekulation. Andere Gemeinden erkannte der Kirchenrat ebenso wenig an wie seine eigenen Gemeindeglieder. Auffällig ist, wie wenig der Coetus in die Auseinandersetzungen einbezogen war. Sein Einfluss scheint den Berichten aus der Niederländischen Fremdengemeinde London zufolge marginal gewesen zu sein. Vgl. aber die Kirchenratsprotokolle der Französischen Fremdengemeinde London (s.u. den Abschnitt zur Zusammenarbeit der Ämter in der Französischen Fremdengemeinde London).

[309] Vgl. Guildhall Library, MS 7414, 12 (Schreiben vom 8.11.1565).

seiner Herrschaft anwenden dürfe und ob anderseits der Taufzeugenbrauch ein so zentrales Element christlichen Glaubens und Lebens war, dass die Zuwiderhandlung bestraft werden müsse. Die beiden Aspekte wurden in der Diskussion nicht voneinander getrennt. Zu einer Lösung kam man nicht. Allein darin, dass die Kirchenzucht in der Gemeinde streng geübt werden müsse, waren sich beide Parteien einig.[310]

Auch das Amtsverständnis von Pfarrer und Ältesten wurde nicht offen thematisiert, spielte jedoch in alle Äußerungen hinein. Pfarrer und Älteste verstanden sich als Gemeindeleiter, vielleicht nicht unfehlbar, aber doch deutlich von den anderen Gemeindegliedern unterschieden und über sie erhoben. Über Schuld konnten einzig sie urteilen, weshalb es der Gegenpartei nie gelang, ihnen Fehler nachzuweisen. Die von der Gemeinde gewählten Amtsträger scheinen sich der Gemeinde nicht verantwortlich gefühlt zu haben; ein Rücktritt als Reaktion auf die Forderungen der überwiegenden Mehrheit der Gemeindeglieder kam für sie nicht in Frage.[311] Hier wurden noch einmal die unterschiedlichen Ansätze von Kirchenrat und Gemeindegliedern deutlich.

Neben der Autorität des Kirchenrats wurde auch die des Bischofs auf die Probe gestellt. Der Bischof sollte den Konflikt lösen, und als Superintendent hätte er ein Machtwort sprechen können. Doch Diakone und Gemeindeglieder stellten ihr Gewissen über die Autorität des Bischofs und erkannten sein erstes Dekret, das allein dem Kirchenrat Recht gab, faktisch nicht an. Die Autorität des Bischofs war damit beschädigt. Hatten er und der Kirchenrat die episkopale Struktur der Gemeinde stärken wollen, so waren sie gescheitert. Grundsätzlich wurde die Autorität des Bischofs zwar nicht bezweifelt, auch hat sich keiner offen – oder zumindest schriftlich – gegen den Bischof ausgesprochen oder über ihn beschwert, aber in der Praxis wurden seine Friedenssprüche ignoriert, der erste von der Diakonenpartei, der zweite vom Kirchenrat. Jede Partei suchte sich das heraus, was in ihr Konzept passte. Der Einfluss des Bischofs auf die Gemeinde war beschränkt, möglicherweise auch, weil er ein englischer Bischof war, der nicht in jeder Beziehung zur Gemeinde gehörte, weil er kein reguläres Gemeindeglied war und vielleicht auch nur begrenztes Interesse an den Fremdengemeinden hatte. Auch muss in Betracht gezogen werden, dass seine Mittel, Dekrete in

[310] Vgl. die Beschwerde der Diakonenpartei ArchGK, Nellner 323, Nr. 14b, 5–8.

[311] Colthuin schrieb am 21.10.1565 an die Emder Gemeinde, auf der Seite der Diakone stünden dreihundert Gemeindeglieder, auf der der Ältesten keine hundert (ediert in: VAN SCHELVEN, Vluchtelingenkerken, 377).

der Gemeinde durchzusetzen, gering waren. Zwar konnte er Gemeindeglieder exkommunizieren, aber nur auf Antrag der Gemeinde und als äußerstes Mittel. Andere Medien einzugreifen besaß er nicht.[312]

Neben der Autorität der Gemeindeleitung ist auch das Amtsverständnis des Pfarrers zu bedenken. Van Wingen unterschied mehrfach zwischen seiner Person und seinem Amt. Als Person konnte er vergeben, Friedensverträge unterschreiben, vielleicht sogar Fehler einräumen, aber als Amtsperson tat er all das nicht. Man mag sich fragen, was ein Friedensvertrag wert ist, den der Pfarrer als Privatperson, nicht aber als Pfarrer unterschreibt, oder wie man sich eine Versöhnung vorzustellen hat, in der der Privatmann van Wingen die Entschuldigung annimmt, der Pfarrer van Wingen sie jedoch ablehnt.[313] Die wichtigere Frage jedoch ist, wie van Wingen sich selbst als Pfarrer verstand.

Ein weiterer Fall aus den Auseinandersetzungen um van Wingen verdeutlicht das Problem: Als van Wingen aufgrund der Streitigkeiten um seine Tempelreinigungspredigten und seiner Renitenz gegenüber dem Kirchenrat im Sommer 1570 vom Predigen suspendiert wurde, nahm er an keinen Kirchenratssitzungen mehr teil und setzte sich in den Gottesdiensten zwischen die normalen Gemeindeglieder statt zu den Amtsträgern.[314] Er erklärte, wenn ihm das Predigen verboten sei, sei er auch kein Pfarrer mehr. Mit der Suspension vom Predigen sei er von seinem ganzen Dienst suspendiert, denn aus dem Predigtamt folge alles andere. Offensichtlich waren für ihn Pfarr- und Ältestenamt zwei verschiedene Dinge. Während der Kirchenrat der Ansicht war, der Pfarrer sei ein Ältester mit dem besonderen Auftrag zur Predigt, unterschied van Wingen zwischen den beiden Ämtern. Der Kirchenrat vertrat in diesem Streit a Lascos Ansicht, die sich auch in der *Forma ac ratio* findet, wo Älteste und Pfarrer dasselbe Amt ausüben. Van Wingen

---

[312] Allerdings ist anzumerken, dass sich die Niederländische Fremdengemeinde London bei anderen Gelegenheiten als dem Taufzeugenstreit nicht gegen den englischen Bischof (den Bischof von London wie später den Erzbischof von Canterbury) stellte, sondern genau wie die Französische Fremdengemeinde London mit ihm kooperierte.

[313] Bei allen kritischen Fragen an van Wingens Vorgehen ist freilich zu bedenken, dass die Unterscheidung zwischen einer Person und ihrem Amt in der Reformationszeit sehr verbreitet war. Hätte van Wingen den Vertrag als Amtsträger unterschrieben, dann hätte er der landläufigen Auffassung nach seine Amtspflichten verletzt, indem er Unordnung zuließ.

[314] Auf diese Weise versuchte er ferner, Gemeindeglieder auf seine Seite zu ziehen, was ihm auch gelang (vgl. insbes. KP NFL II, 16./20./23.7.1570). 16.7.1570: „[…] hoe hij verstaet dat door het suspenderen zijnes predikens, al zijnen dienst ghesuspendert es, dewijle uuyt het predickampt al 't dander volcht."

hingegen verstand sich als der Pfarrer, der die Gemeinde leitet und ihr aus dem göttlichen Wort predigt. Wenn er nicht predigen durfte, waren alle seine Amtspflichten in der Gemeinde hinfällig. Er war nicht ein Ältester, der zusätzlich zum Ältestenamt predigte und die Sakramente verwaltete, sondern ein – vom Ältesten unterschiedener – Pfarrer. Über seine Amtsführung konnten die Ältesten nicht urteilen, und schon gar nicht die Gemeindeglieder. Deshalb konnte er auch in den Auseinandersetzungen der 1560er Jahre nicht auf die Forderungen der Diakonenpartei eingehen.

Die Diakonenpartei forderte ab dem Herbst 1564 Neuwahlen. Die Wahlen sollten von der gesamten Gemeinde durchgeführt werden. Ab einem bestimmten Punkt kam die Forderung nach jährlichen Wahlen von Ältesten und Diakonen, ja teilweise sogar des Pfarrers, hinzu.[315] Zunächst einmal ist festzuhalten, dass die Diakone und Gemeindeglieder sich als die eigentlichen Subjekte innerhalb der Gemeinde verstanden, denen der Kirchenrat in gewisser Weise verantwortlich war und die über die Wahlen entscheiden konnten. Sie vertraten ein Gemeindemodell, in dem die Gemeinde als ganze über ihre Geschicke entscheidet. Ohne den Bischof als Superintendenten und damit die episkopale Orientierung völlig aufgeben zu wollen, setzten sie sich für einen kongregationalistischen Gemeindeaufbau ein. Sie führten so a Lascos Ansätze fort.

Im Folgenden soll noch kurz auf die Abendmahlstheologie eingegangen werden. Der Kirchenrat war zunächst der Ansicht, die Auseinandersetzungen seien nicht so gewichtig, dass ihretwegen das Abendmahl nicht oder nicht von allen gefeiert werden könne. Ausdrücklich rief er Gemeindeglieder und Diakone dazu auf, am Abendmahl teilzunehmen. Die Diakone sahen das von Anfang an anders. Ihrer Meinung nach war die Gemeinschaft der Gemeinde gestört, weshalb auch eine gemeinsame Abendmahlsfeier unmöglich war. Nun gibt es für diesen Befund zwei

[315] Die Frage nach jährlichen Wahlen ist in der Geschichte der Fremdengemeinden immer wieder diskutiert worden. Dass sie in London im Zuge der Streitigkeiten der späten 1560er Jahre auftaucht, kann kaum verwundern. Vgl. die Überlegungen im Londoner Coetus 1560 oder die Entscheidung Poullains, in Frankfurt regelmäßig Wahlen durchführen zu lassen, die Diskussionen um Wahlen in Frankfurt in den 1550er Jahren, die Entscheidung zu jährlichen Wahlen bei der Neugründung der niederländischen Gemeinde in Frankfurt 1571 und auf der Emder Synode (KP NFL I, 1.7.1560; Liturgia sacra 1554; Ebrard, Frankfurt, 55; Denis, Pays Rhénans, 328; Meinert/Dahmer [Hgg.], Protokollbuch, 89 [9./11.11.1571]; Emder Synode §15 [Goeters (Hg.), Die Akten der Synode zu Emden, 22f.]).

Interpretationsweisen. Entweder nahm der Kirchenrat den Streit nicht so wichtig wie die Diakone, oder er maß der Gemeinschaft im Mahl weniger Bedeutung bei. Möglicherweise standen für ihn andere Aspekte des Abendmahls im Vordergrund. Die zweite Hälfte der 1560er Jahre stellte auch in Bezug auf die Abendmahlstheologie eine Umbruchzeit in der Niederländischen Fremdengemeinde dar. Zunächst aber galt das Abendmahl noch als Gemeinschaftsmahl, ja sogar als Mahl der *communio corporis Christi*. Daher ist eher davon auszugehen, dass der Kirchenrat dem Konflikt weniger Bedeutung beimaß als die Diakone. Für diese Interpretation spricht auch, dass der Kirchenrat sich ja im Recht glaubte. Wenn die Diakone brav waren, gab es keinen Konflikt.

Ein Jahr später sah die Sache anders aus. Der Kirchenrat hielt eine gemeinschaftliche Abendmahlsfeier für unmöglich. Daraus zog er aber nicht die Konsequenz, das Mahl zu verschieben, wie die Diakonenpartei es forderte, sondern er schloss die Hälfte der Gemeinde, die ihm nicht zustimmte, entweder direkt oder indirekt von der Feier aus. So konnte er das Abendmahl weiter als Gemeinschaftsmahl feiern, als Mahl der Gemeinschaft, die zu ihm hielt. Die Gemeinde war damit nicht nur inhaltlich, sondern auch liturgisch gespalten. Die Spaltung war im Gottesdienst und vor Gott vollzogen. Den Gegnern blieb gar nichts anderes übrig, als sich englischen Gemeinden anzuschließen, wollten sie weiterhin das Abendmahl feiern. Die Erlaubnis des Bischofs zu diesem Schritt sanktionierte nur einen schon vorher festgeschriebenen Zustand.

Der Kirchenrat änderte also in den fünf Streitjahren nicht seine Abendmahlstheologie, sondern passte die Gemeindedefinition der Abendmahlstheologie an. Gemeindeglied war, wer sich dem Kirchenrat ohne Fragen unterwarf. Dies war seine Forderung in allen Verhandlungen. Der Leitungsanspruch des Kirchenrats ist hier evident.

Schließlich hat sich, gegen die Macht der Autoritäten, das kongregationalistisch orientierte Gemeindemodell durchgesetzt. Die ganze Gemeinde wählte neue Älteste, und diese knüpften an die alte Kirchenordnung an, sehr zum Ärger einiger ehemaliger Ältester, die zum Teil noch jahrelang versuchten, dem neuen Gremium die Arbeit zu erschweren.[316]

---

[316] Am häufigsten taucht in den Kirchenratsprotokollen der Name Jan Engelrams auf, der sich immer wieder mit Beschwerden an den Kirchenrat wandte und so seine Privilegien zu verteidigen suchte. Vgl. aber auch die Probleme, als der Kirchenrat die ehemaligen Kirchenratsmitglieder bat, ihm die Schriften aus den letzten Jahren zu übergeben KP NFL II, 16./19.11.1570.

Die Zusammenarbeit zwischen Kirchenrat und Diakonen funktionierte Anfang der 1570er Jahre den Kirchenratsprotokollen nach zu urteilen gut. Die Diakone – die nach a Lascos, vor allem aber nach Microns Kirchenordnung eine zentrale Stellung im Aufbau der Gemeinde besitzen sollten[317] – nahmen ihren Auftrag nun wahr, indem sie nicht nur diakonische Dienste durchführten und die Abendmahlszeremonie mitgestalteten, wie in den Ordnungen vorgesehen, sondern auch aktiv in die Gemeindeleitung eingriffen.

Sie sahen es als ihre Aufgabe an, über die richtige Durchführung der Kirchenordnung zu wachen – was laut Kirchenordnung nicht ihre Aufgabe war. So beklagten sie Dinge, die weder mit der Diakonie, noch mit der Kirchenzucht zu tun hatten. Die Diakone beschwerten sich beispielsweise über die Zulassung englischer Taufzeugen, die kein Niederländisch sprachen,[318] oder beantragten, statt des Vaterunsers das Glaubensbekenntnis zu singen.[319] Bei derselben Gelegenheit mahnten sie eine regelmäßigere Gottesdienstteilnahme der Ältesten an.

Die Diakone ermahnten die Ältesten aber nicht nur in der äußerlichen Amtsführung wie Gottesdienstteilnahme oder Benehmen bei Kirchenratssitzungen, sondern machten auch inhaltliche Vorgaben zum Dienst in der Gemeinde: Am 26. Oktober 1572 erklärten sie dem Kirchenrat, dieser solle sich zur Aufgabe setzen, diejenigen zu gewinnen, die außerhalb der Gemeinde blieben.[320]

Auch auf die Kirchenordnung suchten sie Einfluss zu nehmen, als sie den Antrag stellten, jährlich die Hälfte der Ältesten und Diakone neu zu wählen. Der Antrag wurde vom Kirchenrat mit dem Argument abgelehnt, alle Veränderung sei gefährlich und die Gemeinde habe einen guten Wahlmodus.[321]

---

[317] Vgl. Sprengler-Ruppenthal, Mysterium und Riten, 176–180; dies., Befugnisse der Diakonen, 102f. In dem Aufsatz findet sich anhand Bartholomäus Huysmans auch eine ausführliche Beschreibung von Aufgaben, die ein Diakon übernehmen konnte. Allerdings ist zu beachten, dass Huysman ein herausragendes Glied der Gemeinde war. Die Vielfältigkeit seiner Tätigkeiten kann nicht für alle Diakone postuliert werden, zeigt aber, wie interpretationsfähig die Aufgabenbeschreibung für die Diakone war.

[318] Vgl. KP NFL II, 21.2.1573.

[319] Vgl. KP NFL II, 25.4.1573. Auch in der Französischen Fremdengemeinde London stellten die Diakone Anträge zur Liturgie (s.u. die Ausführungen zu Kirchenrat und eigener Gemeinde in der Französischen Fremdengemeinde London).

[320] Vgl. KP NFL II, 26.10.1572. Zum Gottesdienstbesuch vgl. auch KP NFL II, 28.6.1572.

[321] Vgl. KP NFL II, 10.5.1573. Die Emder Synode hatte Ende 1571 einen Beschluss gefasst, wie ihn die Diakone nun auch in London umsetzen wollten (vgl. Goeters [Hg.], Die Akten der Synode zu Emden, 22f.).

Dennoch ist der Ton, in dem die Kirchenratsprotokolle über die Interventionen der Diakone berichten, gelassen. Pfarrer und Älteste scheinen die Anträge und Ermahnungen der Diakone nicht als unrechtmäßige Einmischungen empfunden zu haben, und die Diakone scheinen ihrerseits nicht auf Umsetzung ihrer Anträge beharrt zu haben.[322]

Die Zusammenarbeit zwischen den Ämtern beschränkte sich jedoch nicht auf Interventionen vonseiten der Diakone. Der Kirchenrat wurde auch in manche diakonische Angelegenheit einbezogen – mehr als nur in die Rechnungsprüfung, die laut Kirchenordnung zu seinen Aufgaben gehörte.[323] Ferner ermahnte der Kirchenrat die Diakone.[324]

Eine gleichsam institutionalisierte Zusammenarbeit gab es auf dem Gebiet der Kirchenzucht. Der Kirchenrat bezog die Diakone in schwierige Kirchenzuchtentscheidungen ein. Exkommunikationsurteile wurden in der ersten Hälfte der 1570er Jahre nicht ohne die Diakone gefällt, ebenso wenig Suspensionen. Auch diese Einbeziehung entsprach nicht unmittelbar der Kirchenordnung; die Diakone hatten hier einen Teil der Aufgaben der Gemeinde übernommen.

Neben den Diakonen gab es noch eine zweite Gruppe innerhalb der Gemeinde, die, je länger je mehr, in Entscheidungsfindungen involviert wurde: die Notabeln, wichtige Gemeindeglieder. Sie bestimmten zeitweise wie in Emden die Wahlen in der Gemeinde, waren aber auch für finanzielle Angelegenheiten zuständig.[325] Einmal berief der Kirchenrat sie ein; sie sollten die Opposition gegen die Einführung des Dathenus-Psalters in der Gemeinde überwinden. Die Männer erklärten sich bereit, den Kirchenrat zu unterstützen.[326] Ein Profil dieser herausragenden Gemeindeglieder ist jedoch nicht zu erkennen; wahrscheinlich besaßen sie aufgrund ihrer Herkunft oder ihres Vermögens einen so großen Einfluss, dass wichtige Entscheidungen später kaum ohne sie getroffen wurden.

---

[322] Aus den späteren Jahren sind keine Anträge der Diakone mehr protokolliert; ihr Einfluss scheint geschwunden.

[323] In der Regel handelte es sich nicht um ein Eingreifen des Kirchenrats von außen, sondern die Diakone baten um seine Hilfe (vgl. KP NFL II, 31.5.1579).

[324] Vgl. KP NFL II, 25.8.1571. Die Diakone wurden aus Anlass des Abendmahls allgemein ermahnt. Offensichtlich sollten diese gegenseitigen Ermahnungen von Kirchenrat und Diakonen die *censura morum* ersetzen. Das erklärt auch, warum die Ermahnungen nach Wiedereinführung der *censura morum* abbrachen.

[325] Vgl. z.B. KP NFL II, 17.5.1579.

[326] Vgl. KP NFL II, 8.4.1571.

Zusammenfassend sei nur ein Aspekt der vielschichtigen Auseinandersetzungen hervorgehoben, der Streit um die Gemeindeleitung. Hier standen sich zwei ekklesiologische Modelle gegenüber. Kirchenrat und Bischof versuchten, ihre hierarchisch-presbyterialen Vorstellungen in der Gemeinde umzusetzen, während Diakone und Gemeindeglieder für eine eher kongregationalistisch organisierte Gemeinde kämpften. Beide sahen die Gemeinde indessen in einem Netzwerk reformierter Gemeinden, von denen sie sich Unterstützung erhofften. Nachdem der Kirchenrat sich zunächst mit Hilfe des Bischofs durchgesetzt hatte, verspielte er seinen Sieg durch das Pochen auf absoluter Unterwerfung aller Gegner. Die Auseinandersetzungen brachen erneut auf, und diesmal gelang es Diakonen und Gemeindegliedern, ihre Vorstellungen zu verwirklichen. Die Niederländische Fremdengemeinde blieb für die nächsten Jahre gemeindeorientiert. Infolge der Konflikte hatten die Diakone einige Jahre eine sehr starke Stellung in der Gemeinde.

Die Kirchenzucht wurde im Konflikt zwischen Pfarrer, Ältesten und Diakonen einzig als Mittel benutzt: entweder um die andere Seite mit Vorwürfen wegen der Disziplin unter Druck zu setzen oder – vonseiten des Kirchenrats – um sie sich gefügig zu machen. Ihr theologischer Inhalt wie die Art ihrer Durchführung waren damit freilich nicht berührt.

Selbstverständnis von Kirchenrat und Amtsträgern

Schon die Selbstbezeichnung gibt Aufschluss über das Selbstverständnis des Kirchenrats. In den ersten Jahren bezeichnete sich der Kirchenrat in den – lateinisch geführten – Kirchenratsprotokollen gelegentlich als „senatus“,[327] später bisweilen als „ghemeinte“.[328] Bei weitem die häufigste Selbstbezeichnung war jedoch „Konsistorium“. Dieser Begriff setzte sich im Laufe der 1570er Jahre endgültig durch. Hatte „senatus“ die Leitungsfunktion des Gremiums betont und „Gemeinde“ die Vertreterschaft gegenüber der Gesamtgemeinde,[329] so hob „Konsistorium“ die Gemeinsamkeit mit den anderen reformierten Gemeinden

[327] Vgl. KP NFL I, 25.3.1561.

[328] Diese Bezeichnung findet sich relativ selten (im Gegensatz zu den Emder Protokollen, s.o. den Abschnitt zur *censura morum* in Emden). Vgl. aber z.B. KP NFL II, 11.12.1569.

[329] Vgl. die Ausführungen Weerdas zur Selbstbezeichnung des Emder Kirchenrats (Weerda, Kirchenrat, 288–295).

in England und auf dem Kontinent hervor. Die Bezeichnung zeigte den Kirchenrat als von der Gemeinde unterschiedenes Gremium. Er stand der Gemeinde voran und gegenüber.

Über das Selbstverständnis gibt auch die Zuverlässigkeit der Teilnahme an Kirchenratssitzungen Auskunft. Um die war es nicht zum Besten bestellt. Trotz mannigfaltiger Ermahnungen und Strafordnungen ließ sie sich nicht verbessern.[330] Schon 1560 fasste der Kirchenrat den Beschluss, Verspätungen mit Strafgeldern zu belegen. Im Oktober 1562 wurde die Ordnung erneuert, doch schon im Juni 1563 musste die Unpünktlichkeit erneut thematisiert werden. Nun wurden Regeln für Älteste und Diakone aufgestellt, wann und wie Treffen stattfinden sollten und welche Strafzahlungen Älteste bei Verspätungen zu leisten hatten.[331]

Zehn Jahre später weitete der Kirchenrat die Einforderung von Strafgeldern auf Treffen zur *censura morum* aus; wer sich der gegenseitigen Ermahnung durch Fernbleiben ganz entzog, musste noch mehr zahlen.[332] 1573 sollte neben der Neuordnung der *censura morum* auch eine neue Sitzungsordnung erstellt werden.[333] Sie ist jedoch nicht überliefert. Anfang der 1580er Jahre riefen nicht mehr nur Verspätungen Probleme im Kirchenrat hervor, sondern viele Älteste verließen die Sitzungen auch vorzeitig. Daher stellte der Kirchenrat 1581 die Regel auf, dass keiner die Kirchenratssitzungen verlassen durfte „sonder consent van de dienaer die presidert op de verbuerte van een graet."[334]

Bemerkenswert an diesem Eintrag ist, dass der Kirchenrat durch einen nicht näher definierten Amtsträger geleitet wurde. Wer dieser Präses war, ob ein Pfarrer oder ein Ältester, ist aus dem Eintrag nicht ersichtlich. Die Protokolle der einzelnen Sitzungen geben ebenfalls keinen Anhaltspunkt; sie verweisen nie auf einen Vorsitzenden. Allerdings hatte der Kirchenrat schon 1561 einen Vorsteher gewählt. Zu der Zeit war noch eindeutig ein Ältester und nicht ein Pfarrer mit dem Amt betraut.[335] Der Eintrag von 1581 belegt, dass auch zwanzig Jahre später die Sitzungsleitung nicht an dem Amt hing, das die Person innehatte.

---

[330] Gründe für das Zuspätkommen, Entschuldigungen oder Erklärungen sind nicht protokolliert.

[331] Vgl. KP NFL I, 11.7.1560, 25.10.1562, 10./17.6.1563.

[332] Vgl. KP NFL II, 24.5.1573.

[333] Vgl. KP NFL II, 5.7.1573.

[334] KP NFL II, 28.12.1581.

[335] Der Kirchenrat beschloss, den Präses von Einzelaufgaben zu befreien, sodass er sich seinem Amt ganz widmen konnte (vgl. KP NFL I, 2.10.1561).

Er betont die Gleichheit zwischen den Amtsträgern. Es wird nicht gesagt, dass einer der Pfarrer die Sitzungen leitete.[336] Die Einsetzung eines Präses trug zum strukturierten Handeln des Kirchenrats bei; eine Hierarchisierung kann hieraus nicht abgeleitet werden. Zu a Lascos Zeiten hatte der Superintendent die Sitzungen geleitet.

Im Blick auf das Verhältnis von Kirchenrat und Gemeinde kann festgehalten werden, dass sich der Kirchenrat in Anlehnung an die anderen reformierten Gemeinden etwa ab Mitte der 1570er Jahre stärker als zuvor als Leitungsgremium gegenüber der Gemeinde etablierte. Innerhalb des Gremiums sind keine tiefgreifenden Entwicklungen festzustellen.

Die wichtigsten Veränderungen fanden bei der Definition der Ämter statt. Dies gilt sowohl für das Superintendentenamt als auch für die Definition des Pfarramts und die Gliederung der Ämter. Schon bei der Wiederzulassung der Gemeinde durch Elisabeth I. 1560 war das Superintendentenamt anders als unter Edward VI. bestimmt worden. Der Superintendent war kein Gemeindeglied mehr und hatte nur noch eine formale Bindung an die Gemeinde. Er gehörte nicht mehr zur Gemeinde, war kein Prediger, nicht der gemeindlichen Zucht unterworfen und auch kein Bindeglied zur französischsprachigen Schwestergemeinde. Er wurde von außen als Aufpasser eingesetzt, von der Gemeinde als Schiedsrichter und Vermittler genutzt – und wurde nur anerkannt, wenn seine Entscheidungen auch in der Gemeinde Rückhalt fanden. Er hatte letztlich wenig Einfluss auf innere Vorgänge in der Gemeinde.[337]

Der Superintendent hatte in der zweiten Londoner Fremdengemeinde eine völlig andere Funktion als in der ersten. Ab 1560 übernahm er eine Aufgabe, die ursprünglich der Coetus allein hätte innehaben sollen, nämlich die des Schlichters. Somit gab es in London nun zwei Instanzen, die bei Streitfällen und Problemen angerufen werden konnten: den

---

[336] Denkbar ist auch ein Rotationssystem. In den meisten anderen reformierten Gemeinden der Zeit leitete ein Pfarrer die Sitzungen, so z.B. in Genf und Zürich. – Neben dem Präses gab es ab 1582 Kirchvorsteher. Sie wurden auf Antrag Antwerpens gewählt, ihre Aufgaben werden jedoch nicht näher beschrieben, auch scheinen sie in der Kirche keine besondere Funktion ausgeübt zu haben (vgl. KP NFL II, 13.9.1582). Symeon Ruytincks Kirchenordnung von 1618 setzt das Präsesamt als selbstverständlich voraus (vgl. Guildhall Library, London, MS 10055, z.B. 42v, 43v, 48v).

[337] Ein in der Guildhall Library London aufbewahrtes Manuskript nennt als Superintendenten der Gemeinde: 1. A Lasco, 2. Utenhove, 3. Grindal. Er bezieht seine Information „ex libro DeLauns“. Eine Superintendententätigkeit Utenhoves ist jedoch nirgends belegt (vgl. Guildhall Library, London, MS 7422, 55).

Coetus und den Bischof von London. Da der Bischof als Obrigkeit das letzte Wort zu sprechen hatte, kristallisierte er sich immer mehr als entscheidende Instanz heraus. Der Coetus wurde demgegenüber marginalisiert.

Das Pfarramt war anfangs ähnlich wie bei Johannes a Lasco definiert. Ein Pfarrer musste nicht unbedingt Theologe sein. In den Propositien[338] bildete die Gemeinde Laien zu Predigern aus. Damit wollte sie nicht nur die Gemeinden unter dem Kreuz versorgen, sondern sie stellte auch selbst ehemalige Älteste, die an den Propositien teilgenommen hatten und geprüft worden waren, als Pfarrer ein. Ein Beispiel ist der aus den Auseinandersetzungen der 1560er Jahre bekannte Jan Selot. Damals war Selot noch Diakon gewesen und hatte auf Seiten der Diakonenpartei um Gleichberechtigung und Mitwirkung in der Gemeinde gekämpft. 1580 wurde er – inzwischen Ältester – gemeinsam mit seinem Amtskollegen Jan van Roode zum Pfarrer der Gemeinde bestellt.[339]

Johannes a Lascos Gedanke, dass kein grundsätzlicher Unterschied zwischen Pfarrern und Ältesten besteht, war folglich in der Gemeinde 1580 noch präsent, auch wenn formal mittlerweile zwischen den Ämtern unterschieden wurde.

Die Modifikationen der Ämterlehre manifestierten sich am stärksten bei der Gliederung der Ämter. Zumindest während der ersten zehn Jahres ihres Bestehens orientierte sich die Gemeinde an a Lascos Zweiteilung der Ämter; noch 1569 wurde der Pfarrer „Ältester" genannt.[340] Van Wingen dagegen hat sich nie als Ältester verstanden, wie seine Reaktion auf die Suspension belegt.[341] Das Pfarramt war für ihn nicht mit dem Ältestenamt vergleichbar; es basierte auf der Predigt des Worts und der Sakramentsverwaltung. Wurde dem Pfarrer dies versagt, so war er kein Pfarrer mehr, sondern normales Gemeindeglied.

Die Auseinandersetzungen um die Suspension van Wingens 1570 zeigen jedoch, dass die Ältesten den Pfarrer unabhängig von seiner Predigttätigkeit als Amtsträger verstanden, der weiterhin an Kirchenratssitzungen teilnehmen und in der Kirche in der Bank der Ältesten sitzen sollte. Van Wingen sollte weiter die Geschicke der Kirche mitleiten und

---

[338] S.o. den Abschnitt zur *Prophetia*.

[339] Vgl. KP NFL II, 27.3.1580. Selot, der vorher Kassenwart gewesen war, übergab daraufhin die Gemeindekasse einem anderen Ältesten (vgl. KP NFL II, 29.5.1580).

[340] Vgl. KP NFL II, 17.11.1569.

[341] S.o. den Abschnitt zum Taufzeugenstreit.

über Kirchenzuchtfälle entscheiden, also alle Aufgaben ausüben, für die auch die Ältesten zuständig waren. Die Ältesten und anderen Londoner Pfarrer verstanden den Pfarrer zumindest 1570 noch als Ältesten mit besonderem Auftrag zu Predigt und Sakramentsverwaltung.

Zwischen 1569 und 1583 fand dann die endgültige Differenzierung der Ämter statt: Ein Eintrag 1583 spricht von der Zusammenkunft „de dry diensten, namelick der dienaren des Woorts, auderlingen ende dyaconen".[342] Hier sind Pfarrer und Älteste deutlich voneinander unterschieden. Auch in der Gemeindearbeit entwickelte sich eine Hierarchisierung der Ämter und stärkere Konzentration auf das Pfarramt. Als Einheit waren die Ämter vermutlich schon länger nicht mehr verstanden worden.[343] Die Gemeinde hatte, wie andere reformierte Gemeinden, streng getrennte und genau definierte Ämter ausgebildet. A Lascos gemeinschaftliche Vorstellungen waren damit beim Amtsverständnis wie beim Selbstverständnis des Kirchenrats und der Definition seiner Beziehung zur Gemeinde aufgegeben.

Durchführung der Kirchenzucht

Die Analyse der Kirchenzucht in der Niederländischen Fremdengemeinde London zeigt, wieweit a Lascos Kirchenordnung in der Gemeinde realisiert wurde. An der Praxis der Niederländischen Fremdengemeinde wird deutlich, dass die *Forma ac ratio* keine schiere Utopie war, sondern tatsächlich als Vorlage für das Gemeindeleben genutzt werden konnte. Die Grenzen der *Forma ac ratio* werden da sichtbar, wo die Gemeinde zugunsten der Anpassung an andere reformierte Gemeinden ihre Riten aufgab. Doch die Durchführung der Kirchenzucht veränderte sich in der Niederländischen Fremdengemeinde London an manchen Punkten auch, ohne dass ein unmittelbarer Zusammenhang zu anderen reformierten Gemeinden hergestellt werden kann.

---

[342] KP NFL II, 25.2.1583.

[343] Gleichzeitig vermischten sich in den frühen 1570er Jahren die Ämter, wenn Diakone sich bei Aufgaben des Kirchenrats, vor allem der Kirchenzucht, engagierten und der Kirchenrat über diakonische Tätigkeiten – vor allem beim Umgang mit Testamenten – entschied.

Öffentliche Buße, Exkommunikation und Wiederaufnahme

Am 1. April 1563 erschien Maria Emanuelis im Kirchenrat. Unter Tränen bekannte sie, gegen Gott und die Gemeinde gesündigt zu haben. Sie hatte einen Exkommunizierten geheiratet.[344] Die Ältesten antworteten, sie wollten am folgenden Sonntag darüber sprechen, wie der Gemeinde „op het minnelickst" genuggetan werden könne. Am Montag wolle man Maria die Antwort mitteilen.

Sonntags wurde Maria dann befragt, ob sie bekenne, vor Gott und der Gemeinde gesündigt zu haben, als sie einen Exkommunizierten heiratete, und ob sie in dieser Erkenntnis bleiben wolle. Maria erkannte ihre Schuld an und sagte, sie wolle sich mit der Gemeinde versöhnen und ihr genugtun. In einer Ermahnung betonten die Ältesten noch einmal ihre Schuld. Dann wurde Maria entlassen.[345]

Am folgenden Donnerstag wurde sie wiederum zu ihrem Schuldbekenntnis befragt, bekannte abermals ihre Schuld und erklärte, sie sei mit der Abkündigung, welche die Ältesten für den kommenden Pfingstdienstag vorgesehen hatten, zufrieden. „Hierop werdt zij van den dienaren opghenomen mit handen ende monden tot versoeninge."[346]

Bevor der Kirchenrat sie wieder in die Gemeinschaft der Gemeinde aufnahm, prüfte er mit wiederholten Nachfragen und Ermahnungen ihre Ernsthaftigkeit. Der ausführlich dokumentierte Fall von Maria Emanuelis zeigt das Bemühen des Kirchenrats um Sicherheit in seinen Entscheidungen. Maria war aus eigenem Antrieb zu der Sitzung gegangen und hatte ihre Schuld bekannt. Dennoch musste sie das Bekenntnis mehrfach wiederholen und wurde auch nach ihrem Bekenntnis weiterhin ermahnt. Der Kirchenrat wollte ihr so ihre Schuld deutlich vor Augen führen, aber auch ihre Reue und Bußbereitschaft stärken und sichern. Es sollte Maria ernst sein mit ihrem Bekenntnis, wenn sie in die Kirche wieder aufgenommen wurde.[347]

---

[344] Vgl. KP NFL I, 1.4.1563. Die ersten Monate des Jahres sind nicht protokolliert, sodass nicht ganz klar ist, ob der Fall eine Vorgeschichte hat, ob also Maria ermahnt oder gar vom Abendmahl ausgeschlossen worden war. Einige Formulierungen machen wahrscheinlich, dass Maria ihren Fall am 1. April selbst an den Kirchenrat getragen hat. Daher wird er hier als öffentliche Buße und nicht als Wiederzulassung behandelt. Zudem unterschieden sich die Ordnungen von Wiederaufnahme und öffentlicher Buße kaum. Der für diese Untersuchung wichtigste Teil des Falls Maria Emanuelis war die Abkündigung zur Buße.

[345] Vgl. KP NFL I, 4.4.1563.

[346] KP NFL I, 8.4.1563.

[347] Auch andere Einträge bezeugen, dass die Menschen nicht leicht zur Buße

Die Eintragungen zeigen noch ein Zweites: In der Abkündigung, mit der Petrus Delenus später die Gemeinde über Marias Schuldbekenntnis informierte, heißt es, Maria habe „na veel reden bekent mit tranen, dat zij tegen God ende zijn ghemeente gesondigt heeft".[348] Die formelhafte Wendung, die büßende Person habe ihre Schuld nach vielem Reden bekannt, findet sich in vielen Abkündigungen aus verschiedenen Gemeinden. Beim Lesen könnte vermutet werden, der Kirchenrat habe die Person mit langen Reden von ihrer Schuld überzeugen müssen, und oft war es ja auch so. In Marias Fall jedoch lag die Sache anders. Sie hatte ihre Schuld von Anfang an bekannt; die Reden waren dem Bekenntnis gefolgt. Der Fall von Maria Emanuelis beweist, dass aus der Formel „na veel reden" nicht auf Widerständigkeit geschlossen werden kann.

Auch die Betonung, Maria habe unter Tränen bekannt, mag formelhaft gewesen sein. Sie entsprach dem, was a Lasco in seiner Kirchenordnung vorschrieb. In Marias Fall dagegen wird schon im ersten Eintrag bezeugt, sie sei mit Tränen zum Kirchenrat gekommen. Da der Hinweis auf die Tränen in Abkündigungen insgesamt selten ist, kann nicht ausgeschlossen werden, dass er jeweils auf der Wahrheit beruhte.

Im Vergleich mit der *Forma ac ratio* fällt eine formale Abweichung auf: Die Verlesung der Buße erfolgte im Dienstagsgottesdienst, nicht am Sonntag. Die Verschiebung des Wochentags mag mit dem Pfingstwochenende zusammenhängen; wahrscheinlicher aber ist, dass man Maria ersparen wollte, die Buße an einem Sonntag zu tun, wenn alle Gemeindeglieder in der Kirche waren. Dies gilt vor allem, wenn sie aus eigenem Antrieb zum Kirchenrat gekommen war und nicht schon öffentlich unter Kirchenzucht gestanden hatte. Die Gemeinde war dann von Anfang an nicht beteiligt gewesen, sodass eine sonntägliche Bußzeremonie nicht notwendig erschien.

Maria musste auch nicht persönlich ihre Schuld vor der Gemeinde bekennen, sondern Schuldbekenntnis und Versöhnung wurden der Gemeinde lediglich vorgelesen. Der Versöhnungsritus selbst wurde, wie in der *Forma ac ratio* festgelegt, im Kirchenrat vollzogen. Bei einer

---

angenommen wurden. Vgl. z.B. KP NFL I, 30.1.1561, 6.2.1561; II, 26.6.1578. Dieses Vorgehen entsprach der Kirchenordnung. Micron schrieb: „Wir zwingen niemand leichtlich, buß und reu offentlich für der ganzen gemeine zu tun, so lassen wir auch niemand leichtfertig darzu […]" (Micron, Ordinancien, EKO 7/II, 1, 643).

[348] KP NFL I, 14.4.1563.

Versöhnung im Kirchenrat sollte die wieder in die Gemeinschaft zu integrierende Person durch Händeschütteln mit den Ältesten wieder aufgenommen werden. Die Aufnahme mit Mund und Händen, von der die Protokolle berichten, bezog sich entweder direkt auf diesen Vorgang – mündliche Zusage und eine Handreichung – oder auf die von a Lasco für den Gottesdienst vorgeschriebene Zeremonie der Umarmung und des Friedenskusses.

Da Maria nicht renitent gewesen war, musste sie – auch laut Kirchenordnung – ihre Schuld nicht öffentlich bekennen. Durch den Vollzug der Buße im Kirchenrat und ihre Wiederaufnahme in die Gemeinschaft ebendort war ihre Umkehr besiegelt. Dennoch musste Maria an dem Gottesdienst, in dem ihre Buße abgekündigt wurde, teilnehmen, um durch ihre Teilnahme die Buße zu bestätigen.[349] Der Kirchenrat hielt sich mit diesem Vorgehen exakt an die Kirchenordnung.

Das Interessanteste an dem Fall ist indes die Abkündigung zu Marias Buße vom 14. April 1563. Nachdem Maria am angesetzten Dienstag nicht zum Gottesdienst erschienen war, kündigte Petrus Delenus am folgenden Mittwoch in ihrer Anwesenheit ihre Buße ab. Delenus begann mit der Erklärung, dass die Menschen aus Faulheit oder Lauheit Christi Stimme nicht mehr hörten, und sich zu Abwegen verführen ließen, sodass sie auch der Braut Christi, der Kirche, Wunden zufügten. Damit ging Delenus zur Ehetheologie über. Die Kirche könne die Ehe mit einem Sünder nicht scheiden, auch wenn die Schuld bekannt sei, denn die Heirat sei ein weltlich Ding.

So gehe es auch der Schwester Maria Emanuelis, die die Sünde begangen habe, einen Exkommunizierten zu heiraten. Sie sei zum Kirchenrat gekommen und habe unter Tränen ihre Schuld bekannt. Daher habe man im Kirchenrat beschlossen, ihren Fall der Gemeinde abzukündigen, sodass sich Maria mit der Gemeinde wieder vereinigen könne, wozu ihr auch ihr Mann Emanuel geraten habe, „waeruut te verhopen staet, dat Emanuel mochte gewonnen werden, insonderheit so onse suster zijn huysvrouwe daer nerstelick doer des Heren ghenade toe arbeide." Hier wird eine Motivation des Kirchenrats in der Versöhnung deutlich: Er hoffte nicht nur die eine Seele zu gewinnen, sondern derer zwei. Marias Wiederaufnahme in die Gemeinschaft sollte auch zu Emanuels Bekehrung führen.[350]

---

[349] Vgl. KP NFL I, 11.4.1563.

[350] Die Theologie der Gemeinde wird zuweilen in Abkündigungen zur Kirchenzucht

Zuletzt ermahnte Delenus die Gemeinde,

> dat ghij 't oeck haer wilt vergeven, na het exempel Gods ende Christi Jesu; ende alle vriendelickheit bewijse, niet meer indachtigh dat sij misdaen heeft ende also voerdaen tot haer gesint sijt als of sij noit hierin haer vergrepen hadde, haer […] alle liefde als een lieve suster ende vertroostinge bewijsende, opdat wij also mit vreughde ende zij mit ons moegen vermaken aen des Heren Heiligen tafel des Avontmaels.[351]

Delenus verkündete a Lascos Theologie, wenn er zu Vergebung und Wiederaufnahme in Liebe mahnte, weil auch Gott und Christus der Sünderin vergeben haben. Die Gemeinde sollte vergessen, was gewesen ist, und Maria behandeln, als habe sie nie gesündigt. Dies entspricht genau den Vorstellungen der *Forma ac ratio*.

Das Zentrum der Theologie findet sich jedoch am Schluss der Abkündigung: In Buße und Wiederaufnahme ging es um die Abendmahlsgemeinschaft. Sie war das eigentliche Ziel der Wiederaufnahme. Die Gemeinde sollte als ungetrübte Gemeinschaft das Mahl feiern können. Buße und Versöhnung im Kirchenrat sowie die öffentliche Abkündigung vor der Gemeinde stellten die *communio corporis Christi* wieder her. Hier zeigt sich, wie sehr die Theologie der Gemeinde 1563 noch von a Lasco beeinflusst war.

Die öffentliche Buße wurde auf genau die Weise vollzogen, die die *Forma ac ratio* beschreibt. Doch nicht nur der äußere Ablauf der Buße entsprach Johannes a Lascos Kirchenordnung, sondern auch inhaltlich übernahm die Gemeinde Begründung wie Ziel der öffentlichen Buße aus der *Forma ac ratio*. Die Abendmahlsgemeinschaft stand im Mittelpunkt der Buße.

Die Abkündigung zur Buße von Maria Emanuelis ist in ihrer Ausführlichkeit eine Seltenheit in den Kirchenratsprotokollen; ihrem Inhalt nach aber können solche Ansätze auch bei anderen Fällen von öffentlicher Buße gefunden werden. Im Laufe der Jahre lassen sich einige Entwicklungslinien erkennen, die nun nachgezeichnet werden sollen. Eine Abkündigung wie die von Maria Emanuelis, die Liebe und Gemeinschaft betonte, war 1585, als die Protokolle endeten, undenkbar geworden.

---

deutlich. Im Fall Maria Emanuelis nutzte Delenus die Abkündigung für eine Belehrung über die Ehe; in anderen Abkündigungen wurde die Gemeinde über die Kirchenzucht oder Ekklesiologie informiert.

[351] KP NFL I, 14.4.1563.

Im Zuge des Wiederaufbaus der Gemeinde wurde mehrfach abgekündigt, dass die Gemeindeglieder vor der öffentlichen Buße im Kirchenrat erscheinen mussten.[352] Anscheinend hatten manche gedacht, sie könnten bei den vielen Bußgottesdiensten, die am Anfang in der Gemeinde stattfanden, einfach aufstehen, nach vorne gehen und ihre Schuld bekennen.[353]

Der Kirchenrat aber sah sich Gott und der Gemeinde gegenüber in der Pflicht, die Buße zu prüfen, bevor er die Personen zur öffentlichen Buße zuließ. Auch und vor allem, wenn die Menschen nicht wegen Teilnahme an der Messe büßen mussten, sondern wegen zwischenmenschlicher Probleme, war eine private Versöhnung vor der öffentlichen Buße unabdingbar. Um die Ordnung und die Gemeinschaft in der Gemeinde gewährleisten zu können, bestand der Kirchenrat darauf, vor der öffentlichen Buße informiert zu werden.

Ebenfalls in diesen ersten Monaten wurde eine Beziehung zwischen Abendmahl und Bußgottesdienst hergestellt. Es wurden öffentliche Bußzeremonien durchgeführt, die in Zusammenhang mit der Wiederherstellung der Gemeinde standen.[354] Gleichzeitig legten die neuen Gemeindeglieder öffentlich das Bekenntnis ab. An einem Sonntag sollte vormittags ein Bußgottesdienst mit Abendmahl, nachmittags das öffentliche Glaubensbekenntnis stattfinden.[355]

Bei dieser Verknüpfung wird der Zusammenhang zwischen Buße und Gemeinschaft deutlich. Wenn Gemeindeglieder gemeinsam die Buße ablegten, demonstrierten sie ihre Zusammengehörigkeit als Sünder und Büßer. Als zweiter Punkt ist die liturgische Einbettung der Buße von Bedeutung. Die Niederländische Fremdengemeinde war eine im Gottesdienst verwurzelte Gemeinde. Ihr Leben wie ihre Konstituierung bezog sie auf Gott.

Das zeitliche Zusammenfallen von Buße und Abendmahl ist in der Kirchenordnung ursprünglich nicht vorgesehen. Es demonstriert den inhaltlichen Zusammenhang der beiden Riten, legt aber auch ein großes Gewicht auf die Buße. Die Buße wird nicht nur zu einer inhaltlichen, sondern auch zu einer formalen Voraussetzung für das Abendmahl.

---

[352] Vgl. KP NFL I, 4.7.1560, 11.8.1560.

[353] Von der Französischen Fremdengemeinde London wissen wir, dass es sich oftmals um Bußen wegen Abfalls zum Katholizismus handelte (s.u. die Auführungen zum Ablauf der Kirchenzucht in der Französischen Fremdengemeinde London).

[354] An individuelle Bußen ist bei diesen Einträgen wohl nicht gedacht.

[355] Vgl. KP NFL I, 8.8.1560. Die Beziehung zwischen öffentlicher Buße und öffentlichem Bekenntnis findet sich regelmäßig.

Außerdem tritt der individuelle Aspekt der Buße in den Hintergrund, wenn sie von vielen neuen Gemeindegliedern zugleich durchgeführt wird.[356] Dadurch wird zwar die Gemeinschaft hervorgehoben, aber auch die individuelle Buße verflacht. Die allgemeine öffentliche Buße im Abendmahlsgottesdienst könnte ein Schritt auf dem Weg zur allgemeinen Bußzucht gewesen sein, auch wenn sie zuerst nicht so intendiert war.[357]

Doch war in den ersten Jahren die Beziehung zwischen öffentlicher Buße und Abendmahl nicht fundamental für die Kirchenzucht in der Gemeinde. Vielmehr war die Zucht von dem Zusammenhang zwischen öffentlicher Buße und öffentlichem Glaubensbekenntnis geprägt. Wiederholt setzte der Kirchenrat die Verweigerung der Zulassung zum öffentlichen Bekenntnis als Zuchtmittel ein. Wer sich nicht der Kirchenordnung unterwarf oder nicht ordnungsgemäß büßte, wurde nicht zum Bekenntnis zugelassen. Das öffentliche Bekenntnis war rein formell der konstitutive Akt für die Gemeinde. Dass das Abendmahl die Gemeinde als Leib Christi konstituierte, wurde zunächst nicht sichtbar, konnte nicht sichtbar werden, denn um zur Gemeinschaft des Leibes Christi zu gehören, mussten die Personen zunächst offiziell aufgenommen werden.

Einen solchen Akt der Kirchenzucht vor der Gemeindeaufnahme hatte a Lasco nicht vorausgesehen. Mit der Prüfung des Glaubens, der Forderung nach dem öffentlichen Bekenntnis und der Unterwerfung unter die Kirchenzucht handelte die Gemeinde in seinem Sinne. Mit der Verweigerung der Zulassung zum Bekenntnis als Zuchtmittel vor der Aufnahme in die Gemeinde ging sie über a Lasco hinaus. Hier werden erste Auflösungserscheinungen der Konzentration auf die *communio corporis Christi* sichtbar.

Die Gemeinde kannte verschiedene Arten der Buße. Zunächst ist zwischen öffentlicher und nicht öffentlicher Buße zu unterscheiden, und auch bei der öffentlichen Buße selbst sind verschiedene Abläufe

---

[356] Der Hintergrund für öffentliche Gemeinschaftsbußen könnte die große Zahl von Büßern – hauptsächlich Renegaten – und Personen, die neu in die Gemeinde aufgenommen werden wollten, gewesen sein. In den ersten Monaten nach Wiederherstellung verlangten viel mehr Menschen nach Aufnahme und Buße als einige Jahre später.

[357] Andererseits ist die Frage zu stellen, wie viele Menschen dort in den ersten Gottesdiensten gemeinschaftlich Buße getan haben mögen. Da nicht klar ist, wofür die öffentliche Buße durchgeführt wurde – als Eintrittsritus, für individuelle Verfehlungen – kann auch über die Zahl der Büßenden nur spekuliert werden.

überliefert. Normalerweise ging der öffentlichen Buße ein Schuldbekenntnis im Kirchenrat voraus, aber nicht immer folgte die öffentliche Buße auf das Schuldbekenntnis. Solange die Schuld nicht öffentlich gewesen war und im Kirchenrat ohne Aufruhr in der Gemeinde versöhnt werden konnte, bewegte sich die Gemeinde damit innerhalb des in der Kirchenordnung vorgegebenen Rahmens. Auch hier zeigt sich eine klare Orientierung an der *Forma ac ratio*.

Für den Ablauf der öffentlichen Buße kannte die Gemeinde vier Modi. Am häufigsten fand sich die Verlesung des Schuldbekenntnisses mit Namensangabe durch einen Prediger, wobei die Person ihre Buße entweder mit Ja bestätigen musste oder nichts zu sagen brauchte. Das in der *Forma ac ratio* vorgesehene eigene Verlesen des Schuldbekenntnisses ist nicht protokolliert.[358] Doch schon a Lasco hatte eingeräumt, die Person könne auch ihre Schuld mit dem Jawort bestätigen und den Hergang vom Prediger verlesen lassen. Eine namentliche Buße, bei der die betroffene Person nichts zu sagen brauchte, hatte der Reformator dagegen nicht in Betracht gezogen. Sie steht in der Niederländischen Fremdengemeinde London neben der Buße mit Jawort. Die Gemeinde hat a Lascos Vorschriften also erweitert und damit auch aufgeweicht. Die büßende Person wird stärker in das Geschehen einbezogen, wenn sie auf die Verlesung ihrer Buße antworten muss, als wenn sie sich die Verlesung lediglich passiv anhört.

Neben diesen beiden Hauptformen finden sich in den Protokollen namentliche Abkündigungen von Versöhnungen oder Schuldbekenntnissen wie im Fall Maria Emanuelis sowie anonyme Abkündigungen.[359]

---

[358] Es kann jedoch nicht mit Sicherheit ausgeschlossen werden, dass solche persönlichen Bekenntnisse stattgefunden haben. Im Archiv der Niederländischen Fremdengemeinde London finden sich aus den ersten Jahrzehnten einige handschriftliche Schuldbekenntnisse. Verlesen wurden jedoch anscheinend davon abweichende Abkündigungen, die der Kirchenrat oder Pfarrer formuliert hatte (vgl. z.B. die Aktensammlung zu Govaert Poortman vom Februar 1575: Guildhall Library, London, MS 7387, Nr. 3068).

[359] Zur Abkündigung der Versöhnung vgl. z.B. KP NFL I, 16.8.1562; II, 24.12.1569, 29.7.1571. Zur anonymen Abkündigung der Buße vgl. z.B. KP NFL II, 14.6.1571, 27.12.1572.

Zusätzlich wurde ab Juli 1570 häufig protokolliert, dieselbe Person habe ein öffentliches Schuldbekenntnis abgelegt und öffentlich Buße getan (zuerst KP NFL II, 13.7.1570). Da im Sommer und Herbst desselben Jahres jedoch mehrfach betont wurde, man halte sich an die „forma consueta" (29.6.1570) bzw. begehe die Buße „naer 't oude ghebruuck" (28.10.1570) steht zu vermuten, dass die doppelte Protokollierung nicht eine Änderung der Zeremonie widerspiegelt. Vielleicht sollte so lediglich die Ernsthaftigkeit der Buße betont werden.

Mit den anonymen Abkündigungen passte sich die Gemeinde an die anderen untersuchten Gemeinden an, wich jedoch von a Lascos *Forma ac ratio* ab.

Doch noch 1572 wurde im Kirchenrat festgeschrieben, dass Schuldbekenntnisse immer mit dem Jawort besiegelt werden müssten.[360] Trotzdem sind Ausnahmen protokolliert. Im Juli 1570 erklärte Matheux Verhaege, der mit einer englischen Frau trunken in eine Gracht gefallen war und damit einiges Aufsehen auch unter Engländern hervorgerufen hatte, ein öffentliches Auftreten in der Kirche bringe ihn in Gefahr – der Ehemann der Engländerin hatte ihm Rache geschworen. Daraufhin entschied der Kirchenrat, das Schuldbekenntnis in seiner Abwesenheit zu verlesen.[361]

Obwohl weitere Ausnahmen protokolliert sind, blieb das Jawort die Regel. Auch mussten sich die Bußbereiten zumindest bis Mitte der 1570er Jahre ins Angesicht der Gemeinde an die Kanzel stellen. Aus dem Jahr 1574 ist der Fall protokolliert, dass Janneke Sadeler bereit war zum Jawort, wenn sie zwischen den Frauen sitzend dazu aufstehen durfte. Nach langen Verhandlungen stimmte der Kirchenrat zu.[362] Weitere Einträge belegen, dass Büßende sich auch 1583 noch öffentlich

---

[360] Vgl. KP NFL II, 11.11.1572. Vgl. auch die Eingabe der Diakone kurz zuvor, in der sie genau dies gefordert hatten (26.10./2.11.1572). Die im Archiv der Niederländischen Fremdengemeinde London überlieferten Schuldbekenntnisse tragen bis auf ganz wenige Ausnahmen das Jawort, oft durch die Gemeindeglieder mit eigener Hand bestätigt (vgl. Guildhall Library, London, MS 7387). Die Tradition, das Schuldbekenntnis mit Ja bestätigen zu lassen, wurde demnach im gesamten 16. Jahrhundert beibehalten. In der Regel endeten die Abkündigungen mit der Frage: „Isset nie also, broeder [suster]?“ und dem folgenden „Ja“.

[361] Vgl. KP NFL II, 20.7.1570. Die wohl skandalöseste Ausnahme von der Regel, dass Schuldbekenntnisse öffentlich abgelegt und mit Ja bestätigt werden mussten, findet sich 1580, als Francynke Lucks erklärt, sie wolle „liever de doidt sterven“ als öffentlich ihre Schuld bekennen (sie hatte sich gestritten). Der Kirchenrat erlaubte ihr daraufhin eine private Versöhnung mit ihrer Gegenpartei unter Aufsicht des Ältesten ihres Stadtviertels (Vgl. KP NFL II, 21.4.1580). Auch andere Fälle zeigten, dass Schuldbekenntnisse verhandelbar waren (vgl. z.B. die Auseinandersetzungen mit Jacob Caert oder Clays Bent 1572/73). Sicher ist, dass die Teilnahme an katholischen Riten wie Messen und Taufen – im Gegensatz zur Französischen Fremdengemeinde London – immer öffentlich bekannt und mit Jawort bestätigt werden musste. Schuldbekenntnisse in Ichform sind nicht protokolliert, wohl aber verzeichnen die Protokolle den Fall Jacques Gotschalcs, der sein Schuldbekenntnis selbst formulierte (vgl. KP NFL II, 9.10.1572).

[362] Vgl. KP NFL II, 7.4.1574. Janneke Sadeler büßte nicht, sondern wurde nach ihrer Exkommunikation wieder aufgenommen. Die Exkommunikation war 1561 ausgesprochen worden, weil Janneke Hamstede unterstützt hatte. Die Gemeinde scheint im liturgischen Ritus zwischen öffentlicher Buße und Wiederaufnahme nicht unterschieden zu haben.

vor die Gemeinde stellen mussten.[363] Doch bestand ebenfalls die Möglichkeit, in einer anderen Londoner Gemeinde die Buße abzulegen. Diese wurde dann in der Niederländischen Fremdengemeinde anerkannt. Zumindest in einem Fall drückte sich ein Gezüchtigter vor der öffentlichen Buße unter der Kanzel, indem er bei der Französischen Fremdengemeinde sein Bekenntnis ablegte.[364]

Dass öffentlich eine erneute Unterwerfung unter die Kirchenzucht gefordert wurde, ist nicht protokolliert. Allerdings wird der genaue liturgische Ablauf der Bußzeremonie auch nirgends beschrieben. Es ist aber deutlich, dass sich die Gemeindeglieder der Kirchenordnung unterwerfen mussten.[365] Da alle protokollierten Vorgänge zeigen, wie eng sich die Praxis der Gemeinde an *Forma ac ratio* und *Ordinancien* anlehnte, ist nicht auszuschließen, dass die Unterwerfung unter die Kirchenzucht mit den von a Lasco vorgesehenen Fragen bestätigt wurde.

Eine Besonderheit, die der Struktur der Gemeinde entspringt, muss noch erwähnt werden: Wenn es innerhalb des Kirchenrats Konflikte um ein Schuldbekenntnis gab, konnte an den Bischof von London appelliert werden. Der Kirchenrat war in der Verhängung seiner Kirchenzuchturteile und damit auch in der öffentlichen Buße nicht mehr autonom.

Die Dependenz der Kirchenzucht von Kirchenrat, Coetus und Bischof zeigte sich im Fall des ehemaligen Ältesten und van Wingen-Unterstützers Jan Engelram, der Anfang 1571 das Schuldbekenntnis, das ihm der Coetus – die erste Vermittlungsinstanz – auferlegt hatte, nicht annehmen wollte.[366] Nachdem der Coetus gescheitert war und Engelram auch das durch den Kirchenrat neuformulierte Bekenntnis nicht anerkennen wollte, wurde er der Gemeinde als renitent abgekündigt.[367] Der Kirchenrat bat die Gemeinde, für Engelram zu

---

[363] Vgl. KP NFL I, 28.7.1562; II, 16.3.1583.

[364] Vgl. KP NFL II, 30.1.1584: Hans van Barle hatte das Schuldbekenntnis vor der Französischen Fremdengemeinde abgelegt. Dieser Fall ist besonders brisant, weil Hans unter der Zucht der Niederländischen Fremdengemeinde gestanden hatte. Bei dem letzten Eintrag hatte er einem öffentlichen Schuldbekenntnis unter der Bedingung zugestimmt, dass er sich nicht vor der Kanzel präsentieren müsse. Die Ältesten hatten ihm jedoch geantwortet, für ihn könne man keine Ausnahme machen (16.3.1583).

[365] Auch wurde betont, die Ordnung stehe höher als die einzelnen Amtsträger, die Fehler machen könnten. Das Fehlverhalten von Amtsträgern dürfe die Gläubigen nicht davon abhalten, sich der Ordnung zu unterwerfen (vgl. z.B. KP NFL II, 19.1.1570, 13.1.1572).

[366] Vgl. KP NFL II, 7./18.1.1571, 2.2.1571.

[367] Vgl. KP NFL II, 2.2.1571.

beten und ihn zu ermahnen, ohne dass er ihr sagte, worum es genau ging.[368] Engelram nahm das Schuldbekenntnis an. Doch einige seiner Unterstützer zweifelten die Autorität des Coetus an. Selbst als Engelram sich bereit zeigte, das Schuldbekenntnis zu akzeptieren, erhoben sie Einspruch und erklärten dem Kirchenrat, sie würden ein solches Schuldbekenntnis nicht anerkennen.[369]

Der Kirchenrat beschloss, Engelram zum zweiten Mal der Gemeinde als renitent vorzustellen. Doch Gottfried van Wingen, der Prediger des Sonntagsgottesdienstes, verlas die Abkündigung einfach nicht und erwähnte Engelram, seinen früheren Bundesgenossen, auch nicht in den Fürbittengebeten.[370]

In den weiteren Verhandlungen ließ sich der Kirchenrat von den Diakonen beraten. Ein Schiedsgericht sollte entscheiden. Engelram widersetzte sich weiterhin, und am 25. März wurde die Gemeinde zum dritten Mal öffentlich über den Fall informiert. Inzwischen war Engelram mit seinen Anhängern zum Bischof von London gegangen, sodass dieser über die Sache in Kenntnis gesetzt werden wollte.[371] Am 12. April erließ der Kanzler des Bischofs ein Schuldbekenntnis, das Engelram öffentlich vor der Gemeinde bekennen sollte. Er sollte darin zugeben, dass er nicht der Ordnung der Gemeinde, sondern seinem eigenen Willen gefolgt war und die Kirchenzucht der Gemeinde durch seine Widersetzlichkeit höchster Gefahr ausgesetzt hatte. Sodann sollte er die Gemeinde um ihre Fürbitte und um Wiederaufnahme bitten.[372] Drei Tage später trat Engelram im Sonntagsgottesdienst nach der Predigt vor die Gemeinde, das Schuldbekenntnis wurde verlesen, Engelram

---

[368] In diesem Fall wurde ein Problem der verschlüsselten Abkündigungen deutlich. Eigentlich sollten diese Abkündigungen die Person schützen, indem sie ihre Fehler nicht öffentlich machten. Nach der Abkündigung zu Engelram jedoch erschienen mehrere Gemeindeglieder im Kirchenrat und fragten, wozu sie Engelram ermahnen sollten (vgl. KP NFL II, 4.2.1571). Eine Woche später beschwerten sich weitere Gemeindeglieder, der Kirchenrat habe die Kirchenordnung nicht eingehalten, indem er Engelrams Namen, nicht aber seine Taten abkündigte (11.2.1571). Der Kirchenrat erklärte, „angaende de ordeninghe, dat de consistorie daeranne niet zo preciselick verbonden en es, want daer vele ordeninghen zijn in 't ordinantiebouck die niet gheobservert en worden in alle zaeken." Ausführlicher zum Umgang einer Gemeinde mit ihrer Kirchenordnung s.u. die Zusammenfassung zur Französischen Fremdengemeinde London.

[369] Engelram wurde von einigen Gemeindegliedern in seinem Widerstand unterstützt, darunter eine Gruppe ehemaliger Ältester. Sie hatten schon in den Konflikten der 1560er Jahre auf einer Seite gekämpft. Nun schien sich eine neue Spaltung der Gemeinde anzubahnen (vgl. KP NFL II, 15./17.2.1571).

[370] Vgl. KP NFL II, 18.2.1571.

[371] Vgl. KP NFL II, 25.3.1571.

[372] Vgl. KP NFL II, 12.4.1571.

bestätigte es mit seinem Jawort, und dann wurde die Gemeinde noch einmal im Namen des Kirchenrats ermahnt und über den Vorgang aufgeklärt. Der Kirchenrat hatte seine eigene Form des Bußbekenntnisses dem des Bischof angehangen. Der Bischof von London hatte den Streit geschlichtet, der Kirchenrat aber hatte das letzte Wort behalten und so seiner eigenen Ordnung zur Durchsetzung verholfen. Der Vorfall zeigt, dass auch unter dem neugewählten Kirchenrat die Autoritäten einander unterstützten und der Kirchenrat mit Hilfe des Bischofs von London seine Position auszubauen vermochte.

Bei der Durchführung der öffentlichen Buße lässt sich in der Niederländischen Fremdengemeinde London über die Jahre keine wesentliche Modifikation feststellen, inhaltlich jedoch scheint sich einiges verändert zu haben. Anfang der 1560er Jahre, während der Wiederherstellung der Gemeinde, scheint eine Beziehung zum Abendmahl auf, die später nicht mehr gegeben ist. Indem die Gemeinde Buße und Abendmahl gleichzeitig feierte und am selben Tag Menschen mit ihrem öffentlichen Bekenntnis in die Gemeinde aufnahm, machte sie die Beziehung zwischen Kirchenzucht, Abendmahl und Gemeinschaft der Gemeinde deutlich sichtbar. Nachdem die Gemeinde wiedererrichtet war, wurde es schwieriger, die Beziehung anschaulich zu gestalten.

Doch war die gleichzeitige Feier von Buße, Abendmahl und Bekenntnissen nicht die einzige Möglichkeit, Gemeinschaft zu versinnbildlichen. Auch einzelne Handlungen der Kirchenzucht konnten zu einem Zeichen der Gemeinschaft werden, wenn sie der Gemeinde als solche vorgelebt und erklärt wurden. Aufforderungen zur Gemeinschaft finden sich im ersten Band der Kirchenratsprotokolle in einigen Einträgen; nach 1569 sucht man vergeblich nach solchen Bezügen. Auch eine Abkündigung wie die zu Maria Emanuelis war 1585 nicht mehr denkbar. Hier ist eine echte Veränderung in der Kirchenzucht zu finden: nicht in ihrer äußeren Form, sondern in der Theologie. Liebe und Gemeinschaft spielten im letzten Viertel des Jahrhunderts eine wesentlich geringere Rolle als Anfang der 1560er Jahre. Während die Gemeinde sich formal bei der öffentlichen Buße auch 1585 noch weitgehend an *Forma ac ratio* und *Ordinancien* orientierte, ist der Kern der öffentlichen Buße, die Wiederherstellung der *communio corporis Christi*, aufgegeben. Die Kirche hatte damit ihr ekklesiologisch-theologisches Fundament verlassen, ohne dass sofort klar würde, was an dessen Stelle getreten ist.

Die stärkste Bindung an a Lascos Vorschriften zeigte die Gemeinde bei den Exkommunikationen. Die vollständige Exkommunikation, der

sogenannte große Bann, wurde – wie in den meisten Gemeinden – nur relativ selten ausgesprochen.[373] Die meisten Exkommunikationen fanden im Zuge der Hamstede-Auseinandersetzungen 1561 statt, als Massenexkommunikationen verhängt wurden. Hier zeigten sich auch die schwerwiegendsten Abweichungen von *Forma ac ratio* und *Ordinancien*. Die Gemeinde war durch den Konflikt gespalten. Selbst wenn die meisten Gemeindeglieder den Kirchenrat unterstützten, fand doch auch Hamstede einige Anhänger. Dadurch war es nicht mehr möglich, zu einem einheitlichen Beschluss zu kommen, den die gesamte Gemeinde unterstützte. Die Kirchenordnung schrieb vor, dass Exkommunikationen auf einer einstimmigen Entscheidung der Gemeinde beruhen sollten, und in der Regel hielt sich der Kirchenrat an diese Vorschrift. Doch im Fall Hamstedes und seiner Anhänger waren einstimmige Beschlüsse in der Gemeinde nicht mehr möglich – es sei denn, die Gemeinde wurde als Gemeinschaft derjenigen definiert, die Hamstede nicht unterstützten.

Bei den späteren Exkommunikationsvorgängen hingegen finden sich Einträge, die belegen, dass die Gemeinde nach ihrer Meinung gefragt wurde – und auch, dass Einwände aus der Gemeinde gehört und aufgenommen wurden.[374] Am 19. Oktober 1570 baten ein Abgeordneter der städtischen Obrigkeit und einige Gemeindeglieder, den Alkoholiker Govaert Poortman nicht zu exkommunizieren. Der Kirchenrat setzte den Exkommunikationsvorgang aus und informierte die Gemeinde, dass Poortman zunächst eine weitere Probezeit[375] zugestanden wurde. Welches Gewicht der Kirchenrat dem Auftreten der Obrigkeit beimaß oder ob die Bitten der Gemeindeglieder wichtiger waren, ist nicht überliefert. Obrigkeit und Gemeindeglieder waren gemeinsam an den Kirchenrat herangetreten und wurden auch als Einheit behandelt. Dies ist der einzige Fall, in dem die weltliche Obrigkeit auf einen Bann Einfluss nahm.

Ein Jahr später stand Poortmans Exkommunikation abermals zur Diskussion, und wieder entschied der Kirchenrat gegen den Bann. Diesmal scheiterte die Exkommunikation daran, dass sich die Kirchenratsmitglieder

---

[373] Zur Unterscheidung von großem und kleinem Bann in der Gemeinde s.u. die Ausführungen zu Kirchenzucht und Abendmahl in der Niederländischen Fremdengemeinde London. Zwischen 1560 und 1585 kamen 3 Frauen und 13 Männer als Angeklagte mit der Exkommunikation in Berührung.

[374] Vgl. z.B. KP NFL II, 22./29.7.1571.

[375] Wie in Emden, so verhängte auch in der Niederländischen Fremdengemeinde London der Kirchenrat häufig Probezeiten, bevor er eine endgültige Entscheidung fällte.

nicht einigen konnten. Die meisten waren für den Bann, doch es gelang ihnen nicht, einen einstimmigen Exkommunikationsbeschluss zu erzielen. Daraufhin entschieden sie, Poortman noch einmal ernsthaft zu ermahnen. Der Alkoholiker bekannte seine Schuld und gelobte Besserung. Der Kirchenrat sprach den kleinen Bann aus. Bis er von Poortmans Besserung überzeugt sei, solle der dem Abendmahl fernbleiben.[376] Eine so gewichtige Entscheidung wie der Ausschluss aus der Gemeinde und dem Reich Gottes – der Ausschluss von der Seligkeit – durfte in der Niederländischen Fremdengemeinde London nicht nur auf einem Mehrheitsbeschluss beruhen. Zumindest innerhalb des Kirchenrats behielt die Niederländische Fremdengemeinde damit a Lascos Ideal der einheitlichen Beschlüsse bei.

Neben Kirchenrat und Gemeinde war noch eine dritte Instanz in die Exkommunikation einbezogen: die kirchliche Obrigkeit, der Bischof von London. Er musste den Bann von Amtsträgern bewilligen.[377] Im Fall Hamstedes und seiner Anhänger ist es dem Kirchenrat gelungen, die Zustimmung zu der Exkommunikation zu erhalten. In anderen Fällen war das anscheinend schwieriger. Protokolliert ist der Einspruch des Bischofs zur Suspension (nicht Exkommunikation!) van Wingens.[378] Der Bischof ermahnte den Kirchenrat, dass er seine Kompetenzen überschritten habe, und setzte van Wingen wieder in sein Amt ein. In diesem Fall motivierte jedoch der Wille zur Stärkung des Pfarramts und der bischöflichen Gewalt das Handeln, nicht die rechtmäßige Ausübung der Kirchenzucht. Weitere Probleme mit dem Bischof wegen der Kirchenzucht in der Gemeinde sind nicht überliefert. Allerdings hat der Kirchenrat in späteren Jahren auch mehr Ausschlüsse vom Abendmahl als echte Exkommunikationen ausgesprochen – möglicherweise, weil er dazu nicht die Zustimmung des Bischofs einzuholen brauchte.

Der Ablauf des Exkommunikationsvorgangs entsprach im Großen und Ganzen dem in der Kirchenordnung vorgeschriebenen. Nur dauerte der zum Bann führende Prozess wesentlich länger als in der *Forma ac ratio* beabsichtigt. Der Kirchenrat hoffte immer wieder, eine Person

---

[376] Vgl. KP NFL II, 15.7.1571. Der Alkoholiker wurde auch später nicht exkommuniziert, blieb aber ein Problemfall für den Kirchenrat. S.u. den Abschnitt zur Theologie der Kirchenzucht in der Niederländischen Fremdengemeinde London.

[377] Die Funktion des Bischofs von London bei der Kirchenzucht der Fremdengemeinden war nicht eindeutig festgelegt (s. auch die Abschnitte zum Ablauf der Kirchenzucht in der Niederländischen Fremdengemeinde und zu Kirchenrat und Bischof in der Französischen Fremdengemeinde London).

[378] Vgl. KP NFL II, 24.12.1570.

doch noch gewinnen zu können, wenn er sie nur länger ermahnte. So zogen sich manche Fälle, wie die von Arnoldus Stuer oder Govaert Poortman, über Jahre hin, ohne dass eine endgültige und eindeutige Entscheidung gefällt worden wäre.

Dem entspricht, dass der Kirchenrat im Gebrauch der Exkommunikation wesentlich vorsichtiger war als die Kirchenordnung. Die *Forma ac ratio* geht von eindeutigen Fällen aus, wo Menschen entweder gut sind und ihre Fehltritte bereuen oder renitent sind und gebannt werden. Die Lebenswirklichkeit der Gemeinde war differenzierter. Da gab es Menschen wie Poortman, die ihren übermäßigen Alkoholkonsum bereuten, wohl auch von Herzen bereuten, und aufrichtig Besserung versprachen. Der Kirchenrat wollte sie nicht vom Heil ausschließen und gab ihnen immer wieder eine neue Chance. Damit war er dem Geist der Kirchenordnung viel näher, als wenn er sich an den Buchstaben des Gesetzes gehalten hätte. Das Ziel der *Forma ac ratio* war die Gemeinschaft in Liebe, das Fundament die Lehre von der Sündhaftigkeit aller Menschen und der Vergebung durch Christus. Diese Theologie praktizierte der Kirchenrat, wenn er Poortman und anderen immer wieder eine neue Chance einräumte.

Doch hatte der Kirchenrat bei seinen Entscheidungen nicht nur den Einzelnen im Blick, sondern die Gemeinde als Ganze. Greifbar wird das bei den Exkommunikationen von Hamstede-Anhängern. Der wichtigste Streitpunkt war hier die rechte Lehre; Einheit und Reinheit der Gemeinde schienen in Gefahr. Um die Gemeinde als reines *corpus Christi* zu erhalten, wurden die Gemeindeglieder ausgeschlossen.

Zur Zusammenfassung der Ausschluss-Theologie der Gemeinde sei die Abkündigung zum temporären Abendmahlsausschluss Arnoldus Stuers angeführt. Sie befindet sich im Einklang mit der Theologie der *Forma ac ratio*. Der Verweis auf die Gefahr der Ansteckung steht neben der Bitte um Fürbitte, der Hoffnung, mit der Kirchenzuchtmaßnahme die Umkehr des Sünders zu befördern, und der Ankündigung der Wiederaufnahme. Wenn seine Umkehr gesichert sei, werde die Gemeinde ihn auch „met gantscher herten nae den Woorde des Heeren weder annemen als eenen boetveerdighen broeder, ende God den Heere daerover hooghelick dancken." Im anderen Fall müsse er ganz aus der Gemeinde ausgeschlossen werden.[379]

[379] KP NFL II, 21.12.1570.

Bei der Frage nach der Wiederaufnahme muss zwischen Wiederaufnahme im strengen Sinne, Wiederzulassung und Erstzulassung von zugereisten Reformierten unterschieden werden. Vor allem in den ersten Monaten nach Rekonstitution der Gemeinde wurden Regeln für die erste Aufnahme in die Gemeinde aufgestellt.[380] Am 13. Januar 1561 beriet der Coetus über Regeln zur Aufnahme von Engländern und Menschen aus anderen Kirchen. Am folgenden Tag entschied der Kirchenrat, sich der Praxis der Französischen Fremdengemeinde anzuschließen. Engländer sollten mit Examen und Zustimmung ihres Pfarrers aufgenommen werden können.[381] Fünf Tage später beschloss der Kirchenrat, keine Flüchtlinge, die um ihres Glaubens willen nach England kamen, aus der Gemeinde auszuschließen.[382]

Im Mai 1561 waren die „fratres exteris" wiederum Beratungsgegenstand im Kirchenrat.[383] Sie sollten nach dem öffentlichen Glaubensbekenntnis zum Abendmahl zugelassen werden. Bei der Abendmahlszulassung verhielt sich der Kirchenrat strikt: Ohne das öffentliche Bekenntnis und die offizielle Aufnahmezeremonie wurde keiner in der Abendmahlsgemeinschaft empfangen. Außerhalb des Abendmahls indessen half der Kirchenrat auch Menschen, die der Gemeinde noch nicht angehörten, aber glaubhaft machten, dass sie um ihres reformierten Glaubens willen verfolgt wurden und bald das Bekenntnis ablegen wollten.[384] Auch sollten Schwache nicht vom Glaubensbekenntnis abgewiesen werden, wenn sie einen guten Leumund hatten.[385] Der Kirchenrat unterschied folglich zwischen der Abendmahlsgemeinde und der Gemeinschaft der nach London geflohenen ausländischen Protestanten. Im Zentrum seiner Bemühungen stand die Abendmahlsgemeinschaft. Dies war die eigentliche Gemeinde. Daneben aber kümmerte er sich seelsorgerlich-diakonisch auch um die breiter definierte Gemeinde der Glaubensflüchtlinge.

Wie eine Einzelaufnahme aussehen konnte, verdeutlicht ein Eintrag vom 31. Juli 1561:

---

[380] Der Kirchenrat hatte sich in den ersten Monaten und Jahren mit vielen Zulassungsanträgen zu befassen; sie nehmen in den Protokollen einen breiten Raum ein.

[381] Vgl. KP NFL I, 13./14.1.1561. Die frommen Engländer waren noch häufiger Gegenstand der Beratungen (vgl. z.B. 17.5.1562).

[382] Vgl. KP NFL I, 19.1.1561.

[383] KP NFL I, 18.5.1561.

[384] Vgl. KP NFL I, 5.8.1561. Hier scheint ein Ansatz zu einer doppelten Definition von Gemeinde auf. Er ist freilich in jeder Gemeinde angelegt, die sich nicht sektengleich abspalten will.

[385] Vgl. KP NFL I, 14.8.1561.

> Acceptatur in ecclesiam Thomas Thomides et subijcit se disciplinae, ecclesiae, eidem nobiscum doctrinae.[386]

Dieser Eintrag sticht in einer Hinsicht gegenüber anderen hervor: Die Unterwerfung unter die Kirchenzucht steht hier an erster Stelle.[387] Vermutlich mussten sich, wie in der Kirchenordnung vorgeschrieben, alle neuen Gemeindeglieder der Zucht unterwerfen. Die Unterwerfung wurde indes selten protokolliert, da sie keine öffentliche Zeremonie wie das Bekenntnis des Glaubens oder das Annehmen der Lehre der Gemeinde darstellte, sondern selbst den Teil einer Zeremonie bildete.

Im Dezember 1561 legte der Kirchenrat den Ablauf der Neuaufnahmen für die folgende Woche fest: Am Sonntag sollte eine Glaubensprüfung im Kirchenrat stattfinden, im nachmittäglichen Gottesdienst dann das öffentliche Glaubensbekenntnis. Am folgenden Mittwoch und Sonntag sollte wiederum eine Glaubensprüfung durchgeführt werden, diesmal jedoch öffentlich; Sonntag Nachmittag folgte dann abermals das öffentliche Glaubensbekenntnis. Grundlegend war, dass die Personen ihren Glauben prüfen ließen, bevor sie zu dem öffentlichen Bekenntnis zugelassen wurden.[388] Einige versuchten jedoch offensichtlich, ohne Bekenntnis und offizielle Aufnahme am Abendmahl teilzunehmen. Am 1. April 1563 verkündete der Kirchenrat, keiner dürfe am Abendmahl teilnehmen, ohne vorher ein Zeugnis erhalten zu haben. Die Glaubensprüfungen fanden daher immer unmittelbar vor dem Abendmahl statt. Wer hieran nicht teilnehmen durfte oder die Prüfung nicht bestand, war vorerst auch vom Abendmahl ausgeschlossen.[389] Die Glaubensprüfung war dem Glaubensbekenntnis als Eintrittsritus vorgeordnet. So konnte auch sie als Maßnahme der Kirchenzucht verwendet werden, lange bevor ein Abendmahlsausschluss zur Diskussion stand.

Die andere Seite der Gemeindezugehörigkeit wird in den Protokollen gleichfalls beleuchtet: Wer eigentlich zur Gemeinde gehörte, aber über längere Zeit weder am Abendmahl noch am Gottesdienst teilnahm, wurde automatisch ausgeschlossen.[390] Die ekklesiologische Konzeption der Gemeinde war Anfang der 1560er Jahre noch sehr klar: Zur Gemeinde gehörte, wer an ihren konstituierenden Zeremonien, der

---

[386] KP NFL I, 31.7.1561.
[387] In den meisten Einträgen wurde die Unterwerfung unter die Kirchenzucht nicht erwähnt.
[388] Vgl. KP NFL I, 11.12.1561.
[389] Vgl. KP NFL I, 1.4.1563.
[390] Vgl. KP NFL I, 16.7.1562.

Predigt und den Sakramenten, teilnahm. Die Niederländische Fremdengemeinde London definierte die Gemeinde zu dieser Zeit in völligem Einklang mit *Forma ac ratio* und *Ordinancien* als Abendmahlsgemeinde. Eine halbe Gemeindegliedschaft oder eine rein formelle Gemeindegliedschaft gab es nicht.

Ein Eintrag zur Aufnahme in die Gemeinde, der die theologische Grundlage der Gemeindepraxis verdeutlicht, findet sich am 17. August 1563. Am vorhergehenden Sonntag war nach der Predigt Heinrich Fockinck, Bruder des Diakons Moses Fockinck, getauft worden, da er im August volljährig geworden war. Diese Erwachsenentaufe ging seiner – öffentlichen – Glaubensprüfung voraus. Nach der Taufe wurde er zunächst nach dem Sündenbekenntnis, dem Inhalt der zehn Gebote und dem Gesetz gefragt. Darauf folgten Fragen zu Evangelium und Glauben sowie dem Inhalt des Glaubensbekenntnisses, zu der Gemeinde in Wort und Sakrament und zu der Kirchenzucht, „onder den welcken hij hem stelde."[391] Zuletzt fragte der Prediger ihn nach dem Vaterunser und dem Glaubensbekenntnis.

Bemerkenswert ist zum einen, dass Heinrich Fockinck getauft wurde, bevor er öffentlich geprüft wurde, das Bekenntnis sprach oder sich der Zucht unterwarf. Die Gemeinde machte hiermit deutlich, dass die Zusage Gottes dem menschlichen Glauben vorausgeht.[392] Zum anderen zeigt die detaillierte Aufzählung, dass die Gemeinde sich in der Abfrage der Glaubensartikel am Aufbau von Microns kleinem Katechismus orientierte. Möglicherweise lag der Katechismus der Befragung zugrunde, aber einige Abweichungen lassen die direkte Benutzung des Katechismus unwahrscheinlich erscheinen: Der Katechismus betont am Anfang nicht das Sündenbekenntnis, und die Rezitation des Apostolikums findet sich vor der Frage nach dem Inhalt seiner Artikel, nicht am Ende. Auch hat der Katechismus einen ausführlichen Abschnitt zum Beten, der in den Protokollen nicht erwähnt wird. Dies lässt vermuten, dass der Katechismus zwar zur Orientierung benutzt, nicht aber vor der Gemeinde rezitiert wurde. Das entspricht auch der Aufgabe des Katechismus: Er war zur Lehre der Kinder verfasst worden; vor der Gemeinde sollte der große Katechismus gelehrt werden. Doch dessen Aufbau unterscheidet sich deutlich von der Befragung Fockincks. Er

[391] KP NFL I, 17.8.1563.

[392] Selbstverständlich basierte die Taufe darauf, dass Heinrich sich zum Glauben bekannt und die Taufe erbeten hatte.

kommt als Referenzschrift nicht infrage.[393] Dies kann darauf hindeuten, dass Microns kleiner Katechismus inzwischen in der Gemeinde wichtiger geworden war als a Lascos großer. Zehn Jahre später diskutierte die Gemeinde über die Ersetzung von Microns Katechismus; a Lascos Schrift wurde nicht erwähnt.

Mitte der 1570er Jahre wurden die Vorschriften zur Aufnahme in die Gemeinde gelockert. Im Februar 1573 besprach der Kirchenrat, ob es gut sei, einen Ältesten als Vermittler zwischen Aufnahmewilligen und Kirchenrat zu bestimmen.[394] Ein Ergebnis der Beratungen ist nicht protokolliert. Im Juni desselben Jahres wurde beschlossen, dass Menschen, die auf direktem Weg aus anderen reformierten Gemeinden nach London kamen, keine vollständige Glaubensprüfung mehr ablegen mussten, sondern nur noch mit Jawort ihre Gemeindeaufnahme bestätigen brauchten. Der Gemeinde sollte erklärt werden, dass diese Personen schon durch die Zeugnisse, die sie aus anderen Gemeinden mitbrachten, aufgenommen waren. Interessanter als der unmittelbare Inhalt dieses Beschlusses – mit dem die Gemeinde eine Praxis übernahm, die in der Französischen Fremdengemeinde London schon seit 1560 geübt worden war[395] – ist seine Implikation: Er zeigt, dass die Aufnahmeregeln der Gemeinde, die noch von a Lasco stammten, bis zu diesem Zeitpunkt eingehalten worden waren.

Etwa zu dieser Zeit fand in einer anderen Hinsicht eine Verschärfung der Regeln statt: Offensichtlich war nun auch der Bischof von London an den Gemeindeaufnahmen beteiligt. Am 8. Juni 1574 überreichten die Niederländische und Französische Fremdengemeinden dem Bischof gemeinsam eine Supplikation wegen der Aufnahme neuer Gemeindeglieder. Der Inhalt der Supplikation ist nicht überliefert. Neun Tage später wurde ein Beschluss gefasst, der sich zur selben Zeit ähnlich auch in Emden findet: Wer mit gutem Zeugnis aus einer anderen Gemeinde komme, werde als Passant zum Abendmahl zugelassen.[396]

Im August ordnete der Bischof von London an, dass die Gemeinde die Bediensteten ihrer Gemeindeglieder, ihre Kinder und Ehepartner

---

[393] Auch die *Korte ondersoeckinge* scheidet als Basis der Befragung aus.

[394] Vgl. KP NFL II, 15.2.1573.

[395] Vgl. KP NFL II, 18.6.1573. In der Französischen Fremdengemeinde London hatte schon des Gallars' Kirchenordnung von 1560/61 festgelegt, Personen mit Zeugnissen aus anderen Gemeinden ohne Prüfung aufzunehmen (vgl. DES GALLARS, Forma politiae ecclesiasticae, Unity, 122).

[396] Vgl. KP NFL II, 17.6.1574.

als Gemeindeglieder aufnehmen sollte.[397] Zuletzt entschied also der Bischof von London, wer Gemeindeglied in der Fremdengemeinde wurde. Dienstboten, Kinder und Ehepartner brauchten nach dem Gebot des Bischofs kein eigenes Glaubensbekenntnis mehr ablegen. Für die englische Obrigkeit hatte das Verfahren den Vorteil, dass die Gemeindestrukturen übersichtlicher waren und die Mitglieder eines Hauses nicht unterschiedlichen Gemeinden angehörten. So konnte sie besseren Überblick über ihre Untertanen behalten. Die Gemeinde allerdings stand damit vor dem Problem, dass sie nicht mehr unumstritten eine Freiwilligen- und Bekenntnisgemeinde war. Der Befehl des Bischofs widersprach der ekklesiologischen Konzeption der Gemeinde. Die Gemeinde konnte sich nicht mehr allein als Abendmahlsgemeinschaft definieren, wenn auch Personen offiziell zu ihr gehörten, die nicht am Abendmahl teilnahmen und sich möglicherweise nicht einmal der Kirchenzucht unterwarfen. Dies wurde jedoch in den Protokollen nicht problematisiert.[398]

Weitere Veränderungen im Aufnahmeverfahren finden sich nicht. Es war jetzt so weit gelockert, dass die meisten reformierten Niederländer Zugang zu der Gemeinde finden konnten.

Die Wiederaufnahme war wie in Emden von der Wiederzulassung zu unterscheiden. Und ebenfalls wie in Emden wurden im Laufe der Jahre immer mehr Wiederzulassungen durchgeführt, da immer mehr Menschen zeitweilig vom Abendmahl ausgeschlossen, jedoch nicht exkommuniziert wurden. Wiederzulassung und Wiederaufnahme werden hier gemeinsam untersucht; wo Unterschiede bedeutsam sind, wird das vermerkt.

Der liturgische Ablauf der Wiederaufnahmefeiern ist nicht protokolliert, doch fanden sie, wie in der *Forma ac ratio* vorgesehen, im Gottesdienst statt. Nach etwa 1575 führte die Gemeinde wie in Emden heimliche Wiederaufnahmen ein, auch wenn sie das nicht so ausdrücklich protokollierte. Die Wiederzulassungen wurden der Gemeinde zwar meistens, aber nicht immer bekannt gegeben.[399] Und wenn schon die Wiederzulassung nicht veröffentlich wurde, so musste selbstverständlich

---

[397] Vgl. KP NFL II, 22.8.1574.

[398] Es mag jedoch zur Veränderung der Theologie der Kirchenzucht beigetragen haben (s.u. die Abschnitte zu Kirchenzucht und Abendmahl sowie Theologie der Kirchenzucht).

[399] Vgl. z.B. KP NFL II, 22.12.1580, 4.2.1585.

auch nicht immer ein öffentliches Schuldbekenntnis gesprochen werden. In manchen Fällen indessen forderte der Kirchenrat eindringlich das Schuldbekenntnis. Die Entscheidung des Kirchenrats, ob ein öffentliches Schuldbekenntnis gesprochen werden musste oder nicht, scheint von der Bekanntheit des Falls und von der Art des Fehltritts abhängig gewesen zu sein.[400] Festzuhalten ist, dass es bei der Niederländischen Fremdengemeinde London heimliche Wiederaufnahmen gab, aber auch, dass diese die Ausnahme bildeten. Das öffentliche Schuldbekenntnis, die Buße mit Jawort, blieb die Regel.

Rund zehn Jahre nach ihrem Ausschluss baten mehrere der exkommunizierten Hamstede-Anhänger um ihre Wiederaufnahme.[401] In Pieter de Moors Fall erklärten die Protokolle seinen Wunsch um Wiederaufnahme damit, dass er an der Pest erkrankt sei. Todkrank wollte er sich mit Gott und der Gemeinde versöhnen. Vermutlich bangte er um sein Seelenheil. Der Kirchenrat entschied, der Gemeinde den Fall am folgenden Sonntag abzukündigen. Pieter de Moor wurde die Wiederaufnahme offensichtlich sehr leicht gemacht. Für eine lange Prüfung war keine Zeit, und der Kirchenrat wollte sicher nicht die Verantwortung übernehmen, einen reuigen Sünder vom Heil ausgeschlossen zu haben. Andere, die als Gesunde Wiederaufnahmeanträge stellten, wurden ernsthaft geprüft, schließlich aber auch wieder aufgenommen.[402] Vermutlich lassen sich auch ihre Anträge am besten biographisch erklären. Selbst wenn sie noch nicht wie de Moor den sicheren Tod vor Augen hatten, waren sie in ein Alter gekommen, in dem sie sich mehr Gedanken über das Leben nach dem Tod machten als zehn oder fünfzehn Jahre zuvor.[403]

Insgesamt lässt sich ein wesentlicher Anstieg der Wiederaufnahmebeziehungsweise Wiederzulassungsanträge feststellen. Dies gilt vor

---

[400] Eine private Versöhnung, die der öffentlichen Wiederaufnahme oder Wiederzulassung vorausging, wurde manchmal, aber nicht immer protokolliert. In manchen Fällen war sie allerdings auch nur schwer möglich, so bei der Wiederaufnahme exkommunizierter Hamstede-Anhänger.

[401] Vgl. z.B. 5.10.1570, 6.1.1570, 12.11.1570, 7.4.1574, 14.4.1575.

[402] Am längsten zog sich der Fall Emanuel Demetrius hin, der schon 1569 an den Kirchenrat herangetreten war, aber erst 1573 wieder aufgenommen wurde. Allerdings hatte er sich dem Kirchenrat erneut wiedersetzt, sodass sein Fall sogar vor Coetus und Bischof verhandelt wurde.

[403] Mögliche andere Faktoren hätten politische Umstände oder Veränderungen in der Gemeinde sein können, doch beide Erklärungsmodelle scheiden aus, da weder politisch noch theologisch, ekklesiologisch oder personell Veränderungen stattgefunden hatten, die das plötzliche Bedürfnis fast der Hälfte der ehemaligen Hamstede-Anhänger nach Wiederaufnahme erklärten. Hamstede selbst war schon 1562 gestorben.

allem, wenn in Betracht gezogen wird, dass sich die absolute Zahl der protokollierten Fallbehandlungen zwischen 1570 und 1580 mehr als halbiert hat.[404] Andererseits ist selbstverständlich, dass in den frühen Jahren noch nicht so viele Menschen Wiederaufnahmeanträge stellen konnten, weil noch nicht viele ausgeschlossen worden waren. Eine inhaltliche, gar theologische, Erklärung für den Anstieg der Wiederaufnahmeanträge gibt es nicht.

In dem Maße, in dem der Ablauf der Kirchenzucht formalisiert wurde, wurden auch Wiederaufnahme und Wiederzulassung standardisiert. Vor einer Wiederzulassung musste Anfang der 1580er Jahre wie vor dem Ausschluss eine mehrfache Abkündigung geschehen sein. Als zum Beispiel Abraham Michiels, der als notorischer Sünder bekannt war, um seine Wiederzulassung bat, erklärte ihm der Kirchenrat, sein Fall sei erst einmal abgekündigt und müsse noch einmal abgekündigt werden, „opdat niemandt hier sich te beklagen hadde."[405]

Dieser Fall ist neben der Formalisierung ein Beispiel dafür, dass die Gemeinde bei Wiederaufnahmen und den meisten Wiederzulassungen wie bei Ausschlüssen und Exkommunikationen das Einspruchsrecht hatte.[406] Sie behielt das Einspruchsrecht bis zum Ende der überlieferten Protokolle 1585. Damit hebt sich die Niederländische Fremdengemeinde London von den anderen untersuchten Gemeinden deutlich ab. Das Einspruchsrecht zeigt die Bedeutung, die der Gemeinde und den gemeinschaftlichen Entscheidungen zugemessen wurde. Auch in dieser Hinsicht orientierte sich der Kirchenrat an der *Forma ac ratio*.

Doch eine Wiederaufnahme lag nicht allein im Ermessen der Gemeinde. Die letzte Entscheidung blieb Gott vorbehalten. Dass die Kirchenzucht auf Gott bezogen war und dass die Gemeinde auf seine Unterstützung bei ihren Handlungen hoffte, macht ein Eintrag von

---

[404] Anzahl der Wiederaufnahme- bzw. Wiederzulassungsanträge: 1560/61: 3, 1570: 11, 1580: 17. Gesamtzahl der Kirchenzucht-Fallbehandlungen: 1560/61: 419, 1570: 432, 1580: 177.

[405] KP NFL II, 18.4.1583.

[406] Vgl. auch die Erklärung zu Arnoldus Stuer vom 28.1.1572. Wie sein Ausschluss, so müsse nun auch seine Aufnahme angekündigt werden. In vielen Fällen, bei denen lediglich ein öffentliches Schuldbekenntnis abgelegt werden musste, kann die Gemeinde kein Einspruchsrecht gehabt haben. Das Bekenntnis wurde für den Sonntag nach der entscheidenden Kirchenratssitzung festgesetzt; Zeit für Abkündigung und Einspruchsfrist blieb nicht. Allerdings ging es in den Fällen auch um Menschen, die nicht offiziell ausgeschlossen worden waren. Die Einstimmung der Gemeinde in ein Schuldbekenntnis war nicht vonnöten.

1574 deutlich. Dort heißt es anlässlich des Wunsches von Sandrijne Srijcken, sich wieder mit der Gemeinde zu versöhnen:

> Waerop huer gheantwoort wiert bij den broederen der consistorie dat anghesien dat se huere scult voor God bekent, dat zij van God als een boetverdich litmaet zijner ghemeenten wederomme in ghenaden ontfaen was. Nemaer overmidts dat God alleene de herten kent, wiert huer gheseyt dat zij alsnoch zoude moeten de patientie nemen om huer metter ghemeente te versoenen, want men alsnoch moeste opsich nemen op haer levenwandelen ende conversatie, ten fyne men haere boete voor oprecht mochte anschauwen.[407]

Elf Tage später wurde Sandrijnes Schuldbekenntnis angenommen; vom Abendmahl blieb sie vorerst ausgeschlossen. Ihr Fall ist in der Hinsicht außergewöhnlich, dass sie den Versöhnungsantrag gestellt hatte, um ein Zeugnis zu bekommen, um zu verziehen. Das wurde ihr gestattet. Der Kirchenrat der Gemeinde, in die sie zog, sollte entscheiden, wie lange ihre Prüfungszeit und damit ihr Ausschluss vom Abendmahl dauern sollte.[408]

In den meisten Fällen versuchte der Kirchenrat, die Frage nach der Echtheit der Buße mit der Beobachtung des Lebenswandels zu beantworten. So wurde Govaert Poortman auf seinen Wiederzulassungsantrag vom 10. Dezember 1584 geantwortet, er möge vor dem nächsten Abendmahl wiederkommen, bis dahin wolle sich der Kirchenrat nach seinem Lebenswandel und insbesondere seinen Trinkgewohnheiten erkundigen.[409]

Der Kirchenrat verstand sein Handeln im Einklang mit der Kirchenordnung und der Theologie der Zeit als stellvertretenden irdischen Vollzug einer Entscheidung, die im Himmel getroffen worden war. Deshalb sah er sich in der Verantwortung für die Gemeinde und für die einzelnen Menschen, die um Versöhnung und Wiederaufnahme baten. Deshalb nahm er jedoch auch, wie Micron es gefordert hatte, die Menschen erst wieder auf, wenn er „zeichen der waren reu und

---

[407] KP NFL II, 18.4.1574. Sandrijne Srijcken hatte ein außereheliches Kind bekommen. Der Mann, den sie als Kindsvater angab, leugnete seine Vaterschaft und war dafür exkommuniziert worden (vgl. KP NFL II, 18.2.1574).

[408] Vgl. KP NFL II, 29.4.1574. Zwei Jahre später bekannte Sandrijne Srijken vor der Niederländischen Fremdengemeinde London ihre Schuld (vgl. Guildhall Library, London, MS 7387, Nr. 3088, Schuldbekenntnis Sandrijne Srijken). Sie hatte wenige Wochen nach ihrer Heirat Ehebruch begangen.

[409] Vgl. KP NFL II, 10.12.1584.

besserung“[410] in ihnen gefunden hatte. Sandrijne Srijcken wurde zu diesem Zweck – wie die anderen reuigen Sünder spätestens ab Anfang der 1570er Jahre – auf die Probe gestellt. Ihre Buße und ihr Schuldbekenntnis wurden angenommen, aber vor der endgültigen Wiederzulassung musste sie die Ernsthaftigkeit ihrer Reue beweisen. So lange blieb sie vom Abendmahl ausgeschlossen. Damit unterschied der Kirchenrat zwischen Wiederaufnahme in die Gemeinde und Wiederaufnahme in die Abendmahlsgemeinschaft. Die Gemeinde bestand nicht mehr nur aus einem Kreis, der *communio corporis Christi*, sondern um sie herum hatte sich ein zweiter Kreis gebildet, die größere, breiter definierte Gemeinde. Ob dies die Gottesdienstgemeinde war oder ob auch eine Gottesdienstteilnahme nicht unbedingt nötig war, um Glied dieses Gemeindekreises zu sein, ist aus den Kirchenratsprotokollen nicht zu ersehen.

Bei der Wiederaufnahme und Wiederzulassung zeigt sich wie bei der öffentlichen Buße die enge Anlehnung an die Kirchenordnung. Eine Entwicklung in der Theologie der Wiederaufnahme ist nicht festzustellen. Jedoch wurde die Theologie wie bei allen anderen Kirchenzuchtvorgängen im Laufe der Jahre weniger stark betont. Gleichzeitig trat der Zuchtaspekt immer stärker in den Vordergrund. Gerade die Prüfung des Lebenswandels, während die Person, die schon ein Schuldbekenntnis abgelegt hatte, vom Abendmahl ausgeschlossen blieb, weist in diese Richtung.

Die ekklesiologische Konzeption der Gemeinde blieb an der Gemeinschaft orientiert, aber die langen Prüfungsphasen zeigen, dass der Aspekt der Reinheit und möglicherweise auch der Verantwortung, in der der Kirchenrat sich Gott und Gemeinde gegenüber sah, immer mehr Gewicht gewann. Zudem bildete sich ab Anfang der 1570 Jahre langsam eine dreifache Definition von Gemeinde heraus. Neben die Abendmahlsgemeinde trat die Gemeinde der Glieder, die vom Abendmahl ausgeschlossen oder noch nicht zugelassen waren. Den äußeren Kreis bildeten wie in den anderen Gemeinden die Exkommunizierten.

Der Kirchenrat etablierte sich durch die Durchführung der Kirchenzucht immer stärker als Leitungsgremium. Dennoch blieb – im Gegensatz zu Emden – die Gemeinde in einem hohen Maße in die Zuchtentscheidungen eingebunden. Dies kann als Wirkung der Orientierung an a Lascos *Forma ac ratio* interpretiert werden.

---

[410] Micron, Ordinancien, in: EKO 7/II, 1, 654.

Ablauf der Kirchenzucht

Wie in der Kirchenordnung vorgesehen, unterschied die Gemeinde zwischen heimlichen und öffentlichen Ermahnungen. Die heimlichen Ermahnungen fanden zunächst unter vier Augen, dann vor Zeugen statt, bevor der Fall an den Kirchenrat getragen und damit öffentlich gemacht wurde. Für jedes Stadium der Ermahnungen sind Beispiele protokolliert, auch wenn naturgemäß die privaten Ermahnungen nur selten und ausschließlich wenn sie doch öffentlich wurden, indem eine Partei sie an den Kirchenrat herantrug, Erwähnung fanden.

So erfahren wir in den Protokollen, dass Jan de Cueninck im Dezember 1569 Sara Ravets ermahnte, weil sie bei dem Witwer Peter van Uden eingezogen war, obwohl sie selbst verlobt war und damit als verheiratet angesehen wurde. Jan ermahnte sie, sich eine andere Wohnung zu suchen, doch Sara lehnte ab. Daraufhin meldete Jan den Fall dem Kirchenrat.[411] Eigentlich hätte er vor der Veröffentlichung Sara erneut und unter Zeugen ermahnen müssen, doch offensichtlich ist das nicht geschehen. Der Kirchenrat forderte ihn auch nicht dazu auf. In anderen Fällen dagegen ist ausdrücklich protokolliert, dass der Veröffentlichung im Kirchenrat eine Ermahnung unter Zeugen vorausgegangen war. Der schon im obigen Fall involvierte Peter van Uden wurde 1572 mehrfach privat wegen Unzucht mit seiner Dienstmagd und Adoptivtochter Jaquelyne ermahnt. Jan Ghilbode sagte aus, sich zunächst erkundigt zu haben, ob das Unzuchtgerücht stimme. Er selbst habe Peter befragt und Peter habe die Unzucht bestätigt. Drei Tage später habe Jan Peter mit einem Zeugen ermahnt, aber Peter „wilde den voors. Verhasselt [den Zeugen] niet hebben ende versandt hem." Daraufhin habe Jan den Lehrer der Gemeinde als zweiten Zeugen herangezogen. Diesmal leugnete Peter die Unzucht.[412] Jan hatte bei seinem Vorgehen die Kirchenzuchtvorschriften der *Forma ac ratio* exakt eingehalten. Offensichtlich hatten sie sich zumindest in Teilen der Gemeinde durchgesetzt.

Der Kirchenrat bestand auf privaten Ermahnungen, bevor er sich einer Sache annahm. So forderte er Adriaen van den Beke zu einer privaten Ermahnung auf, bevor er den Streit zwischen seiner Frau und einem Gemeindeglied behandelte.[413] Bevor Jan Beele eine Antwort

[411] Vgl. KP NFL II, 23.12.1569.
[412] KP NFL II, 27.3.1572.
[413] Vgl. KP NFL II, 12.7.1571.

bekam, ob er Gabriel Savegrein wegen seiner Schulden ins Gefängnis werfen lassen könne, musste er die Zeugen, die bei der Ermahnung dabei waren, „na ordre der kercke" einbringen.[414]

Dass private Ermahnungen durchgeführt wurden, ist auch aus den anderen untersuchten Gemeinden bekannt. Einzig in der Niederländischen Fremdengemeinde London aber lässt sich der in der *Forma ac ratio* beschriebene Ablauf genau nachweisen. Auch sind hier die Einträge zu privaten Ermahnungen wesentlich häufiger als in den anderen Gemeinden.

Die meisten Protokolleinträge zu privaten Ermahnungen stammen aus den Jahren 1569 bis 1572.[415] Es war eine Zeit der Restauration in der Niederländischen Fremdengemeinde London. Nach den Streitigkeiten der 1560er Jahre versuchte die Gemeinde, zu einem geregelten Leben zurückzukehren. Zu diesem Zweck besann sie sich auf ihre Kirchenordnung, wie an vielen Eintragungen deutlich wird. Im Zusammenhang der Restauration sind auch die gehäufte Protokollierung von privaten Ermahnungen und die Betonung, dass man sich an den rechten Ablauf der Kirchenzucht halte, zu sehen.

In etwa dieselbe Zeit fällt eine über die Kirchenordnung hinausgehende Differenzierung und Systematisierung der Kirchenzucht. Neben privaten/heimlichen und öffentlichen Ermahnungen gab es eine zweite Kategorisierung: offizielle und nicht offizielle Ermahnungen. Diese wurden vom Kirchenrat nicht mit eigenen Namen benannt, aber deutlich unterschieden. Es bildete sich ein System heraus, in dem eine Person dreimal ermahnt werden musste, bevor der nächste Schritt der Kirchenzucht erfolgen durfte. Ebenso musste der Fall auch dreimal abgekündigt werden, bevor das Gemeindeglied exkommuniziert werden konnte.[416]

Das System an sich war nicht neu; neu war, dass nicht jede Ermahnung als für das Fortschreiten der Kirchenzucht relevante Ermahnung

---

[414] KP NFL II, 3.10.1583. Die privaten Ermahnungen wurden nicht immer gern gesehen. Im Sommer 1572 hielt eine Frau namens Sara – nicht Sara Ravets – Jacob Saal die Türe vor der Nase zu, um seine Ermahnung nicht anhören zu müssen (vgl. KP NFL II, 19.6.1572).

[415] Auch aus späteren Jahren sind private Ermahnungen protokolliert, nur nicht mehr so häufig (vgl. z.B. KP NFL II, 10./24.7.1580).

[416] Vgl. z.B. KP NFL II, 12.2.1573, 4.9.1573, 29.11.1573, 8.8.1574, 16./30.7.1579. Das Zählen von öffentlichen Ermahnungen war auch auf der Emder Synode beschlossen worden (vgl. Goeters [Hg.], Die Akten der Synode zu Emden, 34f.). Damit waren freilich die Ermahnungen vor der Gemeinde gemeint, nicht die im Kirchenrat.

gezählt wurde und dass überhaupt die Ermahnungen penibel gezählt wurden – vom Kirchenrat wie von den Ermahnten. Im August 1578 erklärte der Kirchenrat Joos Vereycke, der wegen Gemeindeenthaltung und Unterstützung seines Bruders Emanuel Vereycke vorgeladen war, er möge sich besser bedenken. Auf Joos' Antwort, er habe genug überlegt, reagierte der Kirchenrat mit der Feststellung, er solle die jetzige Ermahnung als erste annehmen.[417]

Bei aller Systematisierung presste der Kirchenrat die Disziplin jedoch nicht in ein festes Schema, von dem es keine Abweichungen mehr gab. Im Gegenteil, in manchen Fällen gingen die Ältesten individuell auf die Person des Angeklagten, sein Verhalten oder die Art des Vergehens ein und entschieden danach, wie viele Ermahnungen und Abkündigungen angemessen seien, bevor mit der Zucht fortgefahren werde. So beschlossen sie im Fall von Pieter Wellens, der sich Täufern angeschlossen hatte, „dat me de twee vermanynghen […] anlegghen zoude".[418] Zwei Ermahnungen scheinen die Mindestzahl gewesen zu sein. Häufiger trat der Fall ein, dass Gemeindeglieder mehr als dreimal ermahnt wurden. In der Regel wurden dann nicht alle Ermahnungen gezählt.

In Entsprechung zu den mehrfachen Abkündigungen vor einem Ausschluss führte der Kirchenrat ein, dass die Gemeinde auch vor einer Wiederaufnahme mehrfach informiert werden müsse.[419] Dies war eine Neuerung in der Kirchenordnung. Das Einspruchsrecht der Gemeinde wurde hier sehr ernst genommen. Der Kirchenrat stellte es über die Bußbezeugung der Person beziehungsweise unterstellte die Bußbezeugung dem ausführlichen Urteil der ganzen Gemeinde. Die Gemeinde war in die Durchführung der gesamten Kirchenzucht integriert.

Doch nicht nur die Gemeinde war in London an der Kirchenzucht beteiligt, sondern der Kirchenrat musste die Disziplin auch mit Personen, die nicht zur Gemeinde gehörten, abstimmen. Da waren auf der einen Seite weltliche und kirchliche Obrigkeiten, auf der anderen Londoner Bürger, die in Konflikt mit Gemeindegliedern geraten waren.

---

[417] Vgl. KP NFL II, 7.8.1578. Emanuel war schon mehrfach wegen nichtordnungsgemäßer Heirat ermahnt worden. Joos war zumindest einmal vorgeladen worden, hatte sich aber geweigert, ohne eigene Zeugen im Kirchenrat zu erscheinen. Bei der Sitzung am 7. August begleitete ihn seine Frau. – Die Protokolle vor Ende Juni 1578 fehlen, sodass nicht mit Sicherheit gesagt werden kann, ob Joos im Zusammenhang der Ehesache seines Bruders schon öfter vor dem Kirchenrat erschienen war. Schon der erste Eintrag vom Juni 1578 befasst sich mit Emanuel und erwähnt auch Joos.

[418] KP NFL II, 2.7.1573.

[419] Vgl. KP NFL II, 18.4.1583.

Gegen Eingriffe beider Seiten, besonders aber der Obrigkeit, versuchte sich der Kirchenrat soweit möglich abzugrenzen.

Bürger, die nicht zur Gemeinde gehörten, traten vor allem bei Streitfällen an den Kirchenrat heran. Sie klagten über Gemeindeglieder, um auf diese Weise zu ihrem Recht zu kommen.[420] Nach 1580 sind solche Fälle gehäuft protokolliert. Dies lässt vermuten, dass sich der Kirchenrat soweit etabliert hatte und anerkannt war, dass er auch von englischen Bürgern als Schlichtungsinstanz wahrgenommen wurde. Diese Tendenz lag nicht im Sinne einer Kirchenzucht, die die Gemeinde zur *communio corporis Christi* bilden wollte, aber sie bürgerte sich in der Praxis der Gemeinde ein.

Mit der Stadt fand in dem Sinne eine gewisse Zusammenarbeit statt, als mehrmals Fälle verhandelt wurden, in die auch die städtische Obrigkeit involviert gewesen war.[421] Lediglich einmal gab der Kirchenrat indes einen Fall zur Befriedung nach außen weiter, und dieser Fall ging nicht an die Obrigkeit, sondern an den Vermieter einer der Streitparteien, weil diese Partei den Kirchenrat nicht als Schiedsrichter anerkennen wollte.[422] Das blieb jedoch ein Einzelfall. Als der Bürgermeister den Kirchenrat aufforderte, Namen von Gesetzesbrechern, Katholiken und Täufern an ihn weiterzugeben, weigerten sich die Ältesten.[423] Der Bürgermeister oder seine Deputierten sollten durch Befragungen selbst die Daten in Erfahrung bringen. Das Hauptargument des Kirchenrats bei der Ablehnung war aber nicht das Seelsorgegeheimnis, sondern dass er selbst die Namen nicht kenne und keine vollständigen Listen übermitteln könne. In der Sache, der Aussonderung von Übeltätern und Andersgläubigen, waren sich Stadt und Kirche einig.

Der Kirchenrat erklärte sich mit der Antwort einzig für seine Gemeindeglieder, nicht für alle Ausländer in London zuständig. Er zog eine scharfe Trennlinie zwischen Gemeindegliedern und übrigen Ausländern. Damit wollte er möglicherweise sein Ansehen bei der städtischen

---

[420] Vgl. z.B. KP NFL II, 7.12.1570.

[421] Einmal geschah es, dass der Kirchenrat zu spät informiert wurde, um noch gemäß seiner Kirchenordnung tätig werden zu können: Magdalene van de Walle hatte mit David Ora Unzucht begangen. Sie erklärte, sie seien verlobt und sie wolle ihn heiraten, zumal sie von ihm schwanger sei. Die Verlobung habe vor der städtischen Obrigkeit stattgefunden, doch dann hatte David London verlassen. Magdalene begehrte nun den Rat der Ältesten. Da aber die städtische Obrigkeit schon involviert war, konnte der Kirchenrat keinen Einfluss mehr auf den Lauf der Dinge nehmen. Er wollte Magdalene dennoch „na regel der discipline" ermahnen (KP NFL II, 14.6.1579).

[422] Vgl. KP NFL I, 22.4.1563.

[423] Vgl. KP NFL II, 3.9.1584.

Obrigkeit bewahren. Die Niederländische Fremdengemeinde London sollte eine reine Gemeinde sein; Häretiker und Übeltäter kannte man nicht.

Zum anderen machte der Kirchenrat damit deutlich, dass seine Gemeinde wirklich allein aus den freiwillig eingetretenen Gemeindegliedern bestand. Die Niederländische Fremdengemeinde war weiterhin eine Freiwilligengemeinde. Anspruch auf eine Gleichsetzung mit der „Bürgergemeinde" im weitesten Sinne erhob der Kirchenrat nicht.[424] Ein genereller Unwille, mit der weltlichen Obrigkeit zu kooperieren, kann aus diesem Eintrag jedoch nicht gefolgert werden. Die Kirchenratsprotokolle präsentieren den Kirchenrat zwar als immer auf Abgrenzung gegenüber der weltlichen Obrigkeit bedacht, jedoch sich auch seiner Pflichten gegenüber der Obrigkeit bewusst.

Ob und wieweit der Bischof von London oder der Coetus in die Zucht der Gemeinde zu involvieren seien, war nicht endgültig geklärt. Allerdings kam die Frage auch nur selten auf. Die Exkommunikation Hamstedes war durch den Bischof von London verhängt worden, aber der Bischof war auch Dienstvorgesetzter des Pfarrers gewesen. 1570 bestand Jan Engelram auf seinem Recht, an den Bischof zu appellieren.[425] Allerdings erklärte er auch, jetzt zwar als Privatperson vor dem Kirchenrat zu stehen. Die Ursache des Konflikts aber liege in der Zeit, als er Ältester der Gemeinde gewesen sei. Engelram hielt sich selbst also für einen halb dienstlich und halb privat Belangten, und dem Kirchenrat blieb nicht viel anderes übrig, als sich dem anzupassen. Später war der Bischof in der Tat in den Fall einbezogen.

Im März 1561 besprachen sich die Fremdengemeinden im Coetus wegen des Einflusses des Bischofs auf die Kirchenzucht. Delenus brachte ein, dass Edward VI. in seiner Charta den Gemeinden Freiheit in der Kirchenzucht zugestanden habe. Nun jedoch seien die Gemeinden dem Bischof von London unterstellt. Solange Edmund Grindal als Superintendent agiere, müsse man sich keine Sorgen machen, doch was geschehe, wenn er der Gemeinde genommen werde?[426] Die Gemeinden wollten sich vor einem Beschluss einzeln besprechen. Eine spätere

[424] Die Niederländische Fremdengemeinde London vertrat wie die Französische Fremdengemeinde eine doppelte Ekklesiologie: Nach außen waren ihre Gemeindegrenzen genau abgesteckt, nach innen konnte zwischen Gliedern der Abendmahlsgemeinde und anderen unterschieden werden (ausführlicher s.u. den Abschnitt zum Kirchenrat zwischen Gemeinde und Obrigkeit bei der Französischen Fremdengemeinde London).

[425] Vgl. KP NFL II, 8.10.1570.

[426] Vgl. KP NFL I, 11.3.1561.

Entscheidung ist nicht protokolliert. Eine allgemeingültige Regel, wann der Bischof wie informiert werden müsse, bildete sich nicht heraus. Auch andere Fälle von Gemeindegliedern sind bekannt, in denen sich der Bischof wegen fortgeschrittener Kirchenzuchtfälle an den Kirchenrat wandte.[427] Der Coetus hatte den Protokollen zufolge nur wenig Einfluss auf das Geschehen in der Gemeinde.

Auch einige der Angeklagten versuchten, unmittelbar Einfluss auf die Regeln der Kirchenzucht zu nehmen. Nicht nur, indem sie sich der Zucht beugten oder widersetzten, indem sie Ermahnungen und Abkündigungen zählten oder sich über die Durchführung der Zucht beschwerten, sondern auch, indem sie schriftliche Urkunden über die an ihnen verübte Zucht einforderten.[428] Am Anfang widersetzte sich der Kirchenrat diesen Forderungen. Doch ab 1573 geschah es, dass er den Angeklagten Schriftstücke in die Hand gab.[429] Auch aus den anderen untersuchten Gemeinden sind Auseinandersetzungen um eine Aushändigung der Beschlüsse oder Abläufe bekannt, und bis auf wenige Ausnahmen wurden solche Anträge immer abgelehnt. In der Niederländischen Fremdengemeinde London stellten immer Personen die Anträge, mit denen der Kirchenrat schon lange Auseinandersetzungen führte und die die Autorität des Kirchenrats gefährden konnten. Der Pfarrer van Wingen oder der ehemalige Älteste Engelram wollten solche schriftlichen Zeugnisse nicht als Beweisstücke, dass ihr Fall ordnungsgemäß verhandelt wurde, sondern um Fehler des Kirchenrats nachzuweisen und sich möglicherweise auf der Grundlage der schriftlichen Beweise bei einer übergeordneten Stelle zu beschweren. Vermutlich lehnte der Kirchenrat in ihren Fällen die Aushändigung ab, um seine Autorität nicht zu gefährden. Eine schriftliche Verbreitung von Kirchenratsurteilen hatte aber auch in den anderen mit London verbundenen reformierten Gemeinden keine Tradition.[430]

---

[427] Vgl. z.B. KP NFL II, 28.5.1579; zum Coetus auch KP NFL II, 24.2.1571.

[428] Eine andere Form der schriftlichen Auseinandersetzung war das Einreichen von Klage- und Verteidigungsschriften. Ausführlich wurde es bei den großen Streitfällen in der Gemeinde betrieben, doch auch in späteren Konflikten mit dem Kirchenrat reichten Gemeindeglieder, z.B. Jan Engelram KP NFL II, 20.7.1570, ihre Anliegen schriftlich ein. Gottfried van Wingen forderte am 13.7.1570 – erfolglos – einen Aktenauszug zu seinem Fall.

[429] Vgl. KP NFL II, 16./20.8.1573.

[430] Vgl. z.B. die Auseinandersetzungen in Emden. Dort wurden die Anträge allerdings zumeist von einfachen Gemeindegliedern gestellt.

Zweimal wurde dem Kirchenrat eine ungerechte Ausübung der Kirchenzucht vorgeworfen. Am 24. Februar 1575 klagte Gillis Jacobs, der erschienen war, um einen Wiederzulassungsantrag zu stellen, der Kirchenrat habe ihm mit dem Abendmahlsausschluss großes Unrecht getan, und „dat de dieners de rijcken vorstunden ende de arme onderdruckten".[431] Der Kirchenrat ging nicht weiter auf die Anklage ein.[432] Schlimmer stand es im Juli 1580, als der Coetus dem Kirchenrat vorwarf, ungerecht gegen Louis Thierry vorgegangen zu sein. Der Fall Thierry war ähnlich verlaufen wie der Jan Engelrams, hatte sich ebenfalls über Jahre hingezogen und eine gleichartige Ursache gehabt. Der Coetus nahm den Fall nun zum Anlass, dem Kirchenrat vorzuwerfen, „dat sij schijnen de sonde des eenen te verlichten ende des anderen te beswaren".[433] Die Anklage führte zu ausführlichen Diskussionen. Die Vorwürfe 1575 und 1580 waren jedoch Einzelfälle, die keine unmittelbaren Auswirkungen auf die Tätigkeit des Kirchenrats hatten.

In den Jahren 1570 und 1571 wurde dem Kirchenrat besonders häufig und von unterschiedlichen Gemeindegliedern vorgeworfen, die Kirchenzucht falsch auszuüben.[434] Dies zeigte, dass die Gemeindeglieder die Vorschriften der Kirchenordnung zur Disziplin kannten.[435] Allerdings nutzten manche Gemeindeglieder dieses Wissen auch, um mit dem Kirchenrat zu spielen. So erklärte Willem Fogghe im April 1572, der Kirchenrat schließe ihn zu Unrecht vom Abendmahl aus.[436] Fogghe war dreimal ermahnt worden, hatte aber erwartet, nach der dritten Ermahnung erst noch in der Gemeinde abgekündigt zu werden, also noch etwas Zeit zu haben, bis Bußbekundungen notwendig wurden. Das Vorgehen des Kirchenrats hatte diese Rechnung zunichte gemacht.

---

[431] KP NFL II, 24.2.1575.

[432] Ähnliche Anklagen hörte der Kirchenrat am 23.1.1575 u. 24.2.1575.

[433] KP NFL II, 3.7.1580.

[434] Vgl. z.B. KP NFL II, 26.1.1570, 5./9./12./16./25.2.1570, 3.12.1570, 11./15.2.1571, 21.12.1571. Die Gemeindeglieder beschuldigten sich auch gegenseitig, die Zucht nicht richtig geübt zu haben (vgl. z.B. KP NFL II, 16.11.1570), und teilweise gab der Kirchenrat ihnen recht. Am 3.1.1574 wurde Paulus van Auweghem ermahnt, weil er selbst schlecht ermahne und so seine Glaubensgeschwister nicht gewinnen könne. Am weitesten ging der Fall von Clays van Zantvoorden. Er ermahnte andere Gemeindeglieder so ungeschickt, dass mehrere sich beschwerten und der Kirchenrat ihm am 22.12.1571 weitere Ermahnungen untersagte.

[435] Sie wurden ihnen ja auch, wie oben gezeigt, in diesen Jahren besonders eingeschärft. Doch nicht nur zu dieser Zeit wurde Wert auf die *Forma ac ratio* gelegt. Auch 1562 hieß es in einem Streitfall, die Versöhnung sei „sub conditione in germanica ecclesia paenitentiae scriptorum aliquot articulorum" erfolgt.

[436] Vgl. KP NFL II, 26.4.1572.

Anscheinend sprach sich unter den Gemeindegliedern herum, dass Beschwerden beim Kirchenrat vielversprechend waren, wollte man ein Urteil über eigene Vergehen verhindern oder zumindest verzögern. Die meisten Gemeindeglieder waren mit dem Versuch erfolgreich.

Der Fall eines Mannes, der bei den Verhandlungen mit dem Kirchenrat erfolglos war, soll nun etwas ausführlicher dargestellt werden, da sich an ihm das Verhältnis zwischen Gezüchtigtem und Kirchenrat ebenso zeigen lässt wie das Verhältnis zwischen Kirchenrat und Diakonen. Zudem wird deutlich, wie der Kirchenrat mit den Vergehen umging, wodurch sich das Verfahren in die Länge zog und wie das Zählen von Ermahnungen und Abkündigungen genutzt wurde.

Arnoldus Stuer war Krankenpfleger in der Gemeinde. Im April 1570 erfuhr der Kirchenrat, dass in einem Pesthaus „groote ongherehelteit ende dronckenscap" begangen worden war und dass Arnoldus daran teilgenommen hatte. Dabei hatte die trunkene Gesellschaft laut Psalm 51 gesungen – einen der sieben Bußpsalmen der Kirche.[437] Obwohl drei Personen den Fall vor den Kirchenrat gebracht hatten und einer, der an dem Gelage teilgenommen hatte, schon befragt worden war, entschied der Kirchenrat, einen weiteren Zeugen anzuhören, bevor er Arnoldus einbestellte. Sieben Tage später bekannte Arnoldus seine Schuld und akzeptierte eine Versöhnung vor den Ältesten.[438] Sechs Wochen später wurde er jedoch erneut vorgeladen und aufgrund seines „unordentlichen Lebenswandels" vom Abendmahl ausgeschlossen.[439] Arnoldus protestierte, weil er sich nicht ausreichend ermahnt fühlte. Der Kirchenrat antwortete ihm, eine richtige Ermahnung – das heißt eine richtige Abfolge von Ermahnungen – sei nicht nötig, da Arnoldus zum wiederholten Male sündige und seine Schuld weit bekannt sei. Im November überlegten die Ältesten, ob sie mit den Diakonen über Arnoldus sprechen sollten, entschieden jedoch nichts.[440] Anfang Dezember berichtete der Kirchenrat den Diakonen von dem Fall. Die Diakone unterstützten die Entscheidungen des Kirchenrats.[441] Zu diesem Zeitpunkt war Arnoldus schon acht Monate vom Abendmahl ausgeschlossen. Ende Dezember 1570 verlas der Pfarrer in der Gemeinde eine

[437] KP NFL II, 2.4.1570.
[438] Vgl. KP NFL II, 9.4.1570.
[439] Vgl. KP NFL II, 8.6.1570.
[440] Vgl. KP NFL II, 2.11.1570. Während des gesamten Zeitraums wurden einzelne Verhandlungen mit Arnoldus geführt und wurde er immer wieder ermahnt.
[441] Vgl. KP NFL II, 10.12.1570.

Abkündigung, dass Arnoldus für einige Zeit geprüft werden solle.[442] Die weiblichen Gemeindeglieder wurden ermahnt, den Umgang mit ihm zu meiden, da er ein bekannter Verführer sei. Alle Gemeindeglieder sollten für Arnoldus beten.

Der Fall war noch nicht beendet, doch zwei interessante Beobachtungen können hier schon gemacht werden. Zum einen war Arnoldus über Monate vom Abendmahl ausgeschlossen, ohne dass eine endgültige Entscheidung über seine Gemeindezugehörigkeit gefällt worden wäre. Nach der Kirchenordnung hätte er längst entweder mit einer öffentlichen Buße wieder in die Gemeinschaft aufgenommen oder exkommuniziert werden müssen. Ermahnungen im Kirchenrat zogen sich in der Regel wesentlich länger hin, als in der Kirchenordnung vorgesehen.[443] Das war einerseits in der stärkeren Differenzierung und Systematisierung des Ablaufs begründet, andererseits darin, dass die Ältesten keine vorschnellen Entscheidungen treffen, sondern den Angeklagten lieber mehr Bedenkzeit einräumen oder ihre Bußbereitschaft erneut prüfen wollten.[444] In seltenen Fällen wurde das Einräumen der Bedenkzeit von den Beschuldigten nicht gutgeheißen.[445]

Der zweite wichtige Punkt an dem Fall Arnoldus Stuer ist, dass die Diakone erst Monate nach Arnoldus' Ausschluss in den Fall involviert wurden. Die Gemeinde erfuhr zum ersten Mal von dem Fall, als sie im Dezember der Abkündigung zum temporären Ausschluss, der fast zehn Monate vorher ausgesprochen worden war, zuhörte. Laut der Kirchenordnung hätte die Gemeinde viel früher einbezogen werden müssen, und die Diakone wären nicht als eigenes Gremium aufgetreten, sondern als einfache Gemeindeglieder gemeinsam mit allen befragt worden. Hier zeigt sich, dass die Bedeutung, die die Diakone für einige Jahre

---

[442] Vgl. KP NFL II, 21.12.1570.

[443] Vgl. z.B. KP NFL II, 4.6.1579. An diesem Tag fand ein Gemeindeausschluss statt, nachdem die Person schon am 12. Februar vom Abendmahl ausgeschlossen worden war. Zwischen den beiden Daten hatte eine öffentliche Abkündigung stattgefunden; ansonsten war der Fall immer verschoben worden.

[444] Ein Beispiel ist der Fall von Hans Stel, der während der Gottesdienste mystische Bücher verkaufte. Stel blieb ziemlich unbeeindruckt von den Ermahnungen des Kirchenrats. Am 13.6.1574 entschied der Kirchenrat, ihn noch einmal zu ermahnen, und wenn er nicht einsichtig sei, sollte dies als letzte Ermahnung gelten. Am 4. Juli dagegen wurde entschieden, ihn weiter zu ermahnen, denn er sei noch nicht vollständig nach der Ordnung ermahnt worden. Am 8. Juli kam es zu einer zweiten Ermahnung. Da er weiterhin keinerlei Einsicht zeigte, folgte die Abkündigung in der Gemeinde.

[445] Vgl. z.B. KP NFL II, 28.1.1574. – Einige Gemeindeglieder baten auch darum, dass ihrer Sache ein Ende gemacht werde (vgl. z.B. KP NFL II, 8.6.1572).

erlangt hatten, mit einer Marginalisierung der Gemeinde einherging. Die Diakone übernahmen Aufgaben der Gesamtgemeinde.

Im Frühjahr 1571 sammelte der Kirchenrat weitere Beweise von Arnoldus' unzüchtigem Lebenswandel, jetzt war sogar die Rede von Vergewaltigung. Im Juli entschieden die Ältesten, Arnoldus zu ermahnen und dann die Gemeinde zu informieren, um zu seiner Exkommunikation fortzuschreiten.[446] Im August, nach weiteren Nachforschungen durch den Kirchenrat, erschien Arnoldus in einer Sitzung und bat darum, nicht mit der Exkommunikation fortzufahren.[447] Obwohl er sich versöhnlich zeigte, gab der Kirchenrat keine endgültige Antwort. Zwei Wochen später zeugten zwei Gemeindeglieder für Arnoldus und erklärten, sie fänden Zeichen von Reue in Arnoldus.[448] Der Kirchenrat aber antwortete ihnen, es reiche nicht aus, Arnoldus' Willen zur Unterwerfung unter den Kirchenrat zu bezeugen, um den Prozess der Exkommunikation zu stoppen. Die Gemeindeglieder wurden zwar befragt, aber der Kirchenrat behielt es sich vor, ihre Zeugnisse zu beurteilen und zu bewerten.

Im November fand der Kirchenrat selbst Spuren von Reue in Arnoldus und entschied, die Exkommunikation zu stoppen – vorausgesetzt, die Diakone stimmten zu.[449] Die Diakone stimmten nicht zu. So blieb Arnoldus weiter im Prüfstand. Ende Dezember 1571 sowie Ende Januar 1572 bat er den Kirchenrat, seinen Fall zu beenden. Die Diakone gaben dann zu, seine Prüfzeit sei lang genug gewesen, sie hätten nichts Schlechtes über ihn gehört und er könne somit wieder mit der Kirche versöhnt werden.[450] Er war nun fast zwei Jahre vom Abendmahl ausgeschlossen gewesen.

Am 3. Februar wurde der Gemeinde die kommende Wiederaufnahme abgekündigt, sodass sie Gelegenheit zum Einspruch erhielt.[451] Die Gemeinde war folglich immer noch in den Fall einbezogen, und

---

[446] Vgl. KP NFL II, 22.7.1571.
[447] Vgl. KP NFL II, 3.8.1571.
[448] Vgl. KP NFL II, 16.8.1571.
[449] Vgl. KP NFL II, 15./22.11.1571.
[450] Vgl. KP NFL II, 20.1.1572.
[451] In den Kirchenratsprotokollen sind keine weiteren Angaben zu dem Fall überliefert. Im Archiv der Gemeinde findet sich eine Abkündigung zu Arnoldus Stuer vom 20.3.1576. Dort heißt es, Arnoldus habe London gegen den Rat der Pfarrer etwa drei Jahre zuvor unversöhnt verlassen. Der Kirchenrat verlas nun Arnoldus' Bitte um Versöhnung vor der Gemeinde. Es handelte sich nicht um eine Wiederzulassung; Arnoldus musste offensichtlich nicht mit Ja antworten (vgl. Guildhall Library, London, MS 7387, Nr. 3094, Schuldbekenntnis Arnoldus Stuer).

vor dem endgültigen Abschluss des Falls wurde ihre Meinung gefragt. Doch ihr Einfluss war geschwunden. Das Entscheidungsgremium war der Kirchenrat, und in Arnoldus' Fall hatten in gewisser Weise die Diakone das letzte Wort. Die große Bedeutung der Diakone Anfang der 1570er Jahre war jedoch den Auseinandersetzungen der späten 1560er Jahre geschuldet und ging später wieder zurück.

Die Kirchenratsprotokolle belegen das Bemühen des Kirchenrats, seine Kirchenzuchtvorstellungen in der Gemeinde umzusetzen. Die protokollierten Beschwerden von Gemeindegliedern zeigen, wie viel die Menschen über die Zucht wussten. Neben den formalen Abläufen wird der theologische Hintergrund immer wieder deutlich: Es ging – neben der Reinheit, die in manchen Fällen, wie dem des unzüchtigen Krankenpflegers Arnoldus im Vordergrund zu stehen schien – um die Einheit der Gemeinde, aber auch darum, in Liebe miteinander umzugehen. Gleichzeitig scheint das Bemühen des Kirchenrats auf, sich als Konfliktlöser, auch im Gegensatz zu den städtischen Autoritäten, durchzusetzen. Diese beiden Aspekte, die Theologie der Einheit und Liebe einerseits und der Kampf um Autorität andererseits, können nicht voneinander getrennt werden.

Besonders deutlich wird dies bei den Streitfällen im Kirchenrat. Immer bemühte sich das Gremium zum einen darum, die Gemeinde zu schützen, zum anderen seine Theologie durchzusetzen und seine Autorität zu behaupten. Spaltete der Streit den Kirchenrat selbst wie im Fall Hamstedes oder van Wingens, so wurde das Gremium fast handlungsunfähig. Die Konflikte sogen einen Großteil seiner Zeit auf, sodass es sich um die Probleme einzelner Gemeindeglieder kaum noch kümmern konnte. Im Jahr 1560, als der Kirchenrat mit Hamstede verhandelte und ihn später exkommunizierte, ist zum Beispiel kein einziger Fall von Trunkenheit protokolliert.[452]

[452] Im Jahr 1570 verhandelte der Kirchenrat 30 Mal über Trunkenheit (15 verschiedene Fälle). Das entsprach 7% seiner Tätigkeit. Im Jahr 1580 verhandelte er mit 12 Fällen ebenfalls in 7% seiner Tätigkeit über Trunkenheit. Zum Vergleich: In der Französischen Fremdengemeinde London wurde 1570 12 Mal über Trunkenheit verhandelt (5% der Tätigkeit des Kirchenrats), 1580 14 Mal (8%). In der Emder Gemeinde schwankten absolute Zahl wie Anteil der Trunkenheit an der Gesamtzahl der Fälle stärker als in den anderen Gemeinden. Waren 1560 nur 6 Fälle (5%) verzeichnet, so stieg die Zahl 1570 auf 32 Fälle (12%). 1590 machten 10 Fälle 20% der Kirchenratstätigkeit aus.

Auch wurde es in Zeiten der internen Auseinandersetzungen immer schwieriger, den eigenen Vorstellungen in der Gemeindepraxis Raum zu verschaffen. Zum einen war nicht mehr ganz klar, was eigentlich die Theologie des Kirchenrats und das Ziel seines Handelns war, zum anderen merkte natürlich auch die Gemeinde, dass der Kirchenrat keine Einheit und damit nicht mehr durchsetzungsfähig war. Im November 1572 wurde dieses Problem eigens thematisiert. Die Antwort ist interessant: Die Amtsträger wollten gemeinsam eine Unterwerfung unterzeichnen, und dann sollte die regelmäßige *censura morum* wieder eingeführt werden.[453]

Der Kirchenrat kehrte 1572 zu den schon in der *Forma ac ratio* beschriebenen Grundlagen der Zusammenarbeit zurück, der persönlichen Unterwerfung unter die Zucht und der gegenseitigen Ermahnung in der *censura morum*. Dennoch erwähnte er die Kirchenordnung nicht, obwohl in den zwei Jahren zuvor mehrfach über eine Neubesinnung auf a Lasco und Micron diskutiert worden war. Die Diskussion hatte sich aber als nicht fruchtbar erwiesen; vielmehr waren die ehemaligen Gemeindeleiter herangezogen worden, um bestimmte Positionen in der aktuellen Auseinandersetzung zwischen den Amtsträgern zu stärken. Möglicherweise war dadurch 1572 ein expliziter Bezug auf die Wurzeln unmöglich geworden. Inhaltlich aber beschreiben die Beschlüsse vom November 1572 die Vorschriften der *Forma ac ratio*.

Kirchenzucht und Abendmahl

An der Entwicklung der Beziehung von Kirchenzucht und Abendmahl lässt sich zeigen, wie in der Niederländischen Fremdengemeinde London die Kirchenzucht von einer Liebeszucht zu einer Bußzucht wurde. Dies wird vor allem an zwei Punkten deutlich, an den inhaltlichen Aussagen über die Zucht, die in Abkündigungsprotokollen zu finden sind, und an dem zeitlichen Zusammenhang von Abendmahl, Abendmahlsausschluss und Verhandlungen im Kirchenrat.

In den ersten Jahren stellte der Kirchenrat keinen direkten Bezug zwischen dem öffentlichen Vollzug der Kirchenzucht und der Abendmahlsfeier her. Dennoch ist in dem Jahr 1561 zu bemerken, dass der Kirchenrat seine Aktivitäten in den Tagen vor dem Abendmahl verstärkte. Er bemühte sich mehr noch als in den anderen Wochen, die

[453] Vgl. KP NFL II, 11.11.1572.

Gemeinschaft in der Gemeinde wiederherzustellen. So wurden kurz vor dem Abendmahl mehrere öffentliche Bußen zelebriert und Menschen vom Mahl ausgeschlossen.[454] Und noch für den Tag des Abendmahls selbst ist eine „publica penitentia" protokolliert.[455] Die öffentliche Buße konnte demnach im Abendmahlsgottesdienst oder außerhalb des Gottesdienstes stattfinden; in unmittelbarer zeitlicher Nähe zum Abendmahl oder um einige Wochen verschoben.

Öffentliche Ermahnungen oder Abkündigungen von Übeltätern waren nicht ans Abendmahl gebunden, sondern wurden sofort nach dem Beschluss zu dem entsprechenden Fall verlesen. In diesem nichtliturgischen Stadium der Kirchenzucht bestand kein zeitlicher Zusammenhang zwischen Abendmahl und Disziplin. Das änderte sich auch im Laufe der Jahre nicht.

Und auch bei den Kirchenzuchtzeremonien, die im Gottesdienst vollzogen wurden, stellte die Gemeinde zunächst keinen zeitlichen Zusammenhang zur Abendmahlsfeier her. Die schon zitierte Abkündigung zu Maria Emanuelis von 1563[456] geschah ebenso unabhängig vom Abendmahl wie eine Woche später das öffentliche Schuldbekenntnis Amele Blakers.[457] In beiden Fällen ist in zeitlicher Nähe keine Abendmahlsfeier protokolliert, und die Einträge selbst verweisen auch nicht auf das Mahl.

Sechs Jahre später zeigte sich ein ähnliches Bild. In den Tagen vor Weihnachten wurden mehrere öffentliche Bußen durchgeführt. Clement Wauters antwortete auf die Verlesung des Schuldbekenntnisses mit Ja, es wurde also eine echte Zeremonie durchgeführt und nicht nur eine Abkündigung verlesen.[458] Eine Beziehung zum Abendmahl ist nicht protokolliert. Dennoch fanden diese Bekenntnisse in unmittelbarer zeitlicher Nähe zum Abendmahl statt.[459] Der Zusammenhang von Bußzeremonie und Abendmahl war dem Kirchenrat aber offensichtlich nicht so wichtig, dass er im Protokoll vermerkt worden wäre.[460] Vier Wochen später

---

[454] Vgl. KP NFL I, 6./8./20.3.1561.

[455] KP NFL I, 25.3.1561. Das Abendmahl war am 23. März gefeiert worden.

[456] S.o. den Abschnitt zu öffentlicher Buße, Exkommunikation und Wiederaufnahme in der Niederländischen Fremdengemeinde London.

[457] Vgl. KP NFL I, 27.4.1563.

[458] Vgl. KP NFL II, 23./24.12.1569.

[459] Das Abendmahl sollte am Weihnachtstag gefeiert werden. Der Beschluss ist KP NFL II, 24.11.1569 protokolliert.

[460] Zumindest im Herbst 1569 spiegelten die Protokolle nicht allein die Ansicht des Protokollanten sondern des gesamten Kirchenrats. Vom 10.11.1569 stammte der Beschluss: „Opdat dese consistorybouck voor auctentyck anghezien mach worden, ende

wurde erneut eine öffentliche Abkündigung in einem Kirchenzuchtfall verlesen, zwei andere Gemeindeglieder bekannten öffentlich ihre Schuld, ohne dass eine Abendmahlsfeier protokolliert wäre.[461] Die Gemeinde stellte hier keine zeitliche Beziehung zum Abendmahl her, sondern vollzog und verlas Schuldbekenntnisse, wenn die Kirchenzuchtfälle abgeschlossen waren, nicht wenn das Abendmahl nahte.

Diese Praxis behielt sie die nächsten zehn Jahre bei. So wurde am 17. Januar 1574 eine Abkündigung zu Govaert Poortman verlesen, die in keinerlei Zusammenhang zum Abendmahl stand, ebenso wenig wie zwei Monate später das öffentliche Schuldbekenntnis von Janneke Cock, auf dessen Verlesung sie mit Ja antwortete.[462] Eine Beziehung zwischen der Liturgie der öffentlichen Buße und dem Abendmahl wurde nicht hergestellt.[463]

Im Januar 1580 wurde mehrmals öffentlich die Kirchenzucht vollzogen. Am 17. Januar bekannte Dingen Cordir öffentlich mit Jawort ihre Schuld.[464] Das letzte Abendmahl hatte die Gemeinde am 27. Dezember 1579 gefeiert; ein neues stand noch nicht an. Eine Woche später wurde Paschier van der Mote aus der Gemeinde ausgeschlossen.[465] Beim Abendmahl am Weihnachtstag hatte er sich, obwohl er vom Abendmahl ausgeschlossen gewesen war und ihm Brot und Wein nicht gereicht wurden, selbst bedient. Der Kirchenrat hatte im Januar mehrfach versucht, ihm sein Fehlverhalten zu erklären, doch Paschier hatte sich uneinsichtig gezeigt.[466] Seine Exkommunikation stand ebenso

---

naermaels gheen zwaricheit voorgheworpen en zij, alsof de acten daerinne gheregistrert bij den scriver alleene naer zijn goedtduncken zonder advys ende communicatie der consistorie ghedicht waeren, so es bij ghemeenen accorde der consistorie gheadvisert dat men de acten bij den scrijvere gheannoteert, telcken eersten consistoriedaeghe daernaer voor de consistorie, aleer men eenich ander werck zal beghinnen, opentlick overlesen zal. Ende zo daer yemandt waere die up eeneghe acte yet te zegghen hadde, dat se te lanck, te cort, ofte anders dan behoorlick ghecausert ware, zo zal men dezelve acte bij ommestemminghe ende besluute corrigieren […]."

[461] Vgl. KP NFL II, 19.1.1570.

[462] Vgl. KP NFL II, 28.3.1574.

[463] Dennoch ist in diesem Fall zu vermuten, dass das Abendmahl spätestens zwei Wochen später gefeiert wurde. Der Eintrag vom 8. April ist mit „voor paesschen", der vom 12. April mit „nae paesschen" überschrieben (KP NFL II, 8./12.4.1574). Dies sind aber die einzigen Einträge zu Ostern, und es kann nur vermutet werden, dass im Zuge der Osterfeiern auch das Abendmahl gefeiert wurde. Eine Beziehung zwischen Bußliturgie und Abendmahl kann daraus nicht abgeleitet werden.

[464] Vgl. KP NFL II, 14.1.1580.

[465] Vgl. KP NFL II, 24.1.1580.

[466] Vgl. KP NFL II, 7./10.1.1580.

wenig wie Dingens öffentliche Buße in zeitlichem Zusammenhang zu einer Abendmahlsfeier.

Fünf Jahre später jedoch hatte sich die Haltung der Gemeinde verändert. Nun fanden die liturgischen Vollzüge der Kirchenzucht in den Abendmahlsgottesdiensten statt. So sollte Govaert Poortman, als er sich 1585 bereit erklärte, öffentlich seine Schuld zu bekennen, dies im nächsten Abendmahlsgottesdienst tun.[467] Auch die weiteren Einträge zu Zeremonien der öffentlichen Buße verwiesen auf das Abendmahl.[468]

Der inhaltliche Zusammenhang zwischen Kirchenzucht und Abendmahl wurde nun durch die zeitliche Einheit manifestiert. Dadurch wurde aber die Beziehung zwischen Kirchenzucht und *communio corporis Christi* abgeschwächt. Die Gemeinde musste nicht mehr immer Gemeinschaft des Leibes Christi sein, sondern nur im Abendmahl. Es kam nicht mehr darauf an, dass die Menschen so schnell wie möglich versöhnt und wieder in die Gemeinschaft aufgenommen wurden.

Bis Anfang der 1580er Jahre hatte die Gemeinde a Lascos Vorgaben, die öffentliche Kirchenzucht zu vollziehen, wann immer es nötig war, eingehalten. Für mehr als zwanzig Jahre war die *Forma ac ratio*, zumindest in dieser Beziehung, in der Niederländischen Fremdengemeinde London umgesetzt worden. So lange hatte die Kirchenzucht eine die Einheit der Gemeinde konstituierende Funktion übernehmen können. Dann jedoch passte sich die Gemeinde den anderen reformierten Gemeinden, mit denen sie in Kontakt stand, an und verlegte die Kirchenzuchthandlungen in die Abendmahlsgottesdienste. Möglicherweise ging dies einher mit einer Veränderung in der Gewichtung der Aspekte des Abendmahls. Wenn die Buße im Abendmahlsgottesdienst abgelegt wurde, konnte die Kraft der Sündenvergebung im Mahl verdeutlicht werden.[469]

Der zeitliche Zusammenhang von Kirchenzucht und Abendmahl wurde in der Niederländischen Fremdengemeinde London relativ spät etabliert; inhaltlich und formal war der Übergang von der Liebeszucht zur Bußzucht schon eher vollzogen worden.

---

[467] Vgl. KP NFL II, 4.2.1585.

[468] Vgl. KP NFL II, 3.6.1585, 5.8.1585. Beide Einträge bezogen sich auf denselben Fall, Cornelis van Esse.

[469] Die Protokollierung lässt vermuten, dass die Buße und nicht die Wiederaufnahme in die Gemeinschaft im Mittelpunkt der Feier stand. Hätte die Betonung der öffentlichen Buße auf der Wiederaufnahme gelegen, dann wäre allerdings der Gemeinschaftsaspekt gestärkt worden.

Der Abendmahlsausschluss sollte laut Kirchenordnung einzig aufgrund von Renitenz erfolgen. Bei bestimmten Vergehen verhängte die Gemeinde jedoch schon ab Ende der 1570er Jahre einen sofortigen Abendmahlsausschluss. Nicht immer ist aus den Protokollen ersichtlich, warum der Vorfall als so gravierend angesehen wurde, dass ein Ausschluss ohne Diskussion erfolgte. Im Fall eines Manns, der sich trunken an Mutter und Schwester vergriffen hatte,[470] mag das fünfte Gebot eine Rolle gespielt haben. Andere Einträge bleiben in den Kirchenratsprotokollen ohne Erklärung:

> Adriaen Gyselinck gaf aen dat hi in't besoecken sijner wijke[471] in't Suydwerck met Jan Clerk (die sulx oock bejaade), bevonden hadden dat Heylken Carmans in sware dronckenschap gevallen was, sodat sij de strate niet hadde konnen houden, met meer omstandicheyt. Waeraf sij seyden, Willem Proost, diaken, Louyseken, weduwe van Didrick Melsen ende Janneken Mertens, weduwe Jan Boons, bereyt waren te getuygen. Is Adriaen opgeleyt haer het aventmael des Heeren ditmael af te seggen, ende tegen den naesten consistoriedach de getuygen op te ontbieden ende alsdan met haer te handelen nae gelegenheyt van saken.[472]

Heylken wurde vom Abendmahl ausgeschlossen, bevor sie Gelegenheit bekam, sich zu erklären oder gar zu bereuen und ein Schuldgeständnis abzulegen. Dies ist der erste Eintrag zu Heylken Carmans.[473] Dennoch war sie dem Kirchenrat nicht unbekannt. In der Abkündigung zu ihrem Gemeindeausschluss, die im Archiv der Niederländischen Fremdengemeinde London aufbewahrt ist, verwies der Kirchenrat darauf, dass Heylken schon häufiger auffällig geworden war und mehrmals ihre Bußfertigkeit beteuert und dann das Besserungsversprechen gebrochen hatte. Er erklärte Heylkens Ausschluss damit, dass sie, seit sie der Gemeinde beigetreten war, „niet veel stichtinge dan vele onstichtingen te veelmalen begaan" habe.[474]

---

[470] Vgl. KP NFL II, 13.4.1581.

[471] Stadtviertel (SCHILLER/LÜBBEN, Mittelniederdeutsches Wörterbuch, Bd. 5, 710: wîk = Bezeichnung eines [festen] Ortes, einer Stadt).

[472] KP NFL II, 19.2.1579.

[473] In der folgenden Woche entschied der Kirchenrat, Heylken auch aus der Gemeinde auszuschließen (vgl. KP NFL II, 26.2.1579). Um ihr den Ausschluss mitzuteilen, wurde sie für die Woche darauf vom Kirchenrat vorgeladen.

[474] Vgl. Guildhall Library, London, MS 7387, Nr. 3128, Ausschluss Heylken Carmans. Hessels datiert den Ausschluss auf den März 1580, doch muss es sich, wie auf dem Dokument vermerkt, um den 8. März 1579 handeln. Die Abkündigung nimmt offensichtlich auf denselben Vorfall Bezug wie die Kirchenratsprotokolle: „sy ock noch

Hier zeigt sich, dass die Kirchenratsprotokolle nur vorsichtig ausgewertet werden können. Heylken Carmans war bei ihrem ersten Eintrag kein unbeschriebenes Blatt. Der Ausschluss erfolgte nicht ohne Vorwarnung. Dennoch erwies sich der Kirchenrat ihr gegenüber weniger geduldig als gegenüber anderen notorischen Sündern. Auch manifeste Alkoholiker wie Govaert Poortman wurden jahrzehntelang vom Kirchenrat ermahnt, schon mal vom Abendmahl, aber nicht von der Gemeinde ausgeschlossen.[475] Dass Heylken eine Frau war, erklärt das Vorgehen des Kirchenrats nicht; in der Regel wurden Frauen und Männer gleich behandelt.

Der Fall Heylken Carmans ist ein Beleg dafür, wie sich die Theologie des Kirchenrats gewandelt hatte. Heylkens Umkehr war nicht mehr das vorrangige Ziel der Ausschlusses, sondern der Kirchenrat begründete ihn mit der Erbaulichkeit des Verhaltens der Gemeindeglieder für die Gemeinde. Der Duktus der Abkündigung zum Ausschluss legt nahe, dass der Ausschluss neben der Erbauung der Gemeinde Heylkens Züchtigung dienen sollte. Ende der 1570er Jahre begann der Abendmahlsausschluss, sich als Zuchtmittel auf allen Ebenen der Disziplin durchzusetzen.

Schon ab etwa 1570 wurden Abendmahlsausschlüsse ausgesprochen, wenn die Fälle sich nicht mehr vor dem Mahl lösen ließen oder wenn sie erst kurz vorher bekannt wurden. Der Ausschluss bezog sich dann ausdrücklich darauf, dass eine Lösung erst nach dem Mahl möglich sei.[476] Hier hatte sich die Beziehung zwischen Abendmahl und Kirchenzucht umgekehrt. Die Kirchenzucht war zu einer Voraussetzung für die Abendmahlsteilnahme geworden, dann erst etablierte das Abendmahl die *communio corporis Christi*.

1571 verhängte der Kirchenrat den Abendmahlsausschluss erstmals als Strafe: Einige Personen wurden vom Abendmahl ausgeschlossen, bevor ihre Fälle vor dem Kirchenrat verhandelt worden waren. Dabei folgten die Ausschlüsse nicht wie acht Jahre später bei Heylken Carmans

---

onlanges mit openbarer drunckenschap bevangen langs ter straten end langen wech mit groiter ergernisse end anstoite te huyse gekomen is".

[475] Noch von 1593 ist ein Schuldbekenntnis Poortmans überliefert, in dem der Kirchenrat darauf verwies, Poortman habe schon mehrfach seine Schuld bekannt (vgl. Guildhall Library, London, MS 3184, Schuldbekenntnis Govaert Poortman). Wegen der ständigen Rückfälle hatte der Kirchenrat eine Probezeit verordnet, jetzt konnte Poortman seine Schuld bekennen. Ausgeschlossen worden war er nicht.

[476] Vgl. z.B. KP NFL II, 22./28.1.1570, 24.2.1575.

unmittelbar auf das Bekanntwerden der Taten; vielmehr standen die Ausschlüsse in direkter Beziehung zur Abendmahlsfeier. Die Protokolle verzeichnen eine Liste von Personen, die „van den nachtmale afghezecht om beganghen feylen ende mesgrijpenen, waervan men handelen te zijnder tijdt".[477] Einige der Personen waren vorher schon aktenkundig geworden, aber nicht alle. Hier stellte der Abendmahlsausschluss erstmals nicht eine Reaktion auf ein längeres, erfolgloses Verfahren vor dem Kirchenrat dar. Sondern er war eine Strafe für ein Verhalten, das erst später genauer untersucht werden sollte. Die Verfügung, Gemeindeglieder vor der Verhandlung ihrer Taten vom Abendmahl auszuschließen, war der Einstieg zur Etablierung einer Strafzucht. Bis Anfang der 1570er Jahre hatte die Niederländische Fremdengemeinde London im Anschluss an Johannes a Lasco die Kirchenzucht als Liebeszucht durchgeführt. Das änderte sich nun.

Im Laufe der Zeit schien der Abendmahlsausschluss in der Niederländischen Fremdengemeinde London die kleine Form der Exkommunikation zu werden. Manchmal waren Menschen über Jahre vom Abendmahl ausgeschlossen, ohne dass ihr Fall mit der Wiederaufnahme in die Gemeinschaft oder der endgültigen Exkommunikation in die eine oder andere Richtung beendet worden wäre. Das Beispiel Arnoldus Stuers ist schon zitiert worden.[478] Er war mit einer Ausschlusszeit von zwei Jahren noch relativ kurz ausgeschlossen. Am längsten verbrachte vermutlich Lisken Verhaghen in diesem Zustand. Sie stellte 1584, elf bis zwölf Jahre nach ihrem Ausschluss, einen Wiederzulassungsantrag.[479]

Der Abendmahlsausschluss war damit zu einer Art kleinem Bann geworden. Neben dem Abendmahlsausschluss und der Exkommunikation gab es indes ab den 1570er Jahren noch eine dritte Variante, den Gemeindeausschluss. Die Niederländische Fremdengemeinde London hatte somit ein Gemeindemodell von vier Kreisen der Zugehörigkeit eingeführt. Neben der Kerngemeinde, die zum Abendmahl zugelassen war, fanden sich diejenigen, die vom Abendmahl ausgeschlossen waren, aber noch der Gemeinde angehörten, die von der Gemeinde

---

[477] KP NFL II, 21.6.1571.

[478] S.o. den Abschnitt zum Ablauf der Kirchenzucht.

[479] Vgl. KP NFL II, 20.8.1584. Die Ausschlusspraxis der Niederländischen Fremdengemeinde London unterschied sich gravierend von der Genfer. Christian Grosse hat errechnet, dass in Genf 1561–1564 mehr als ein Drittel der Ausgeschlossenen vor dem nächsten Abendmahl wieder zugelassen wurde, ein weiteres knappes Drittel nach einmaligem Ausschluss (vgl. Grosse, Rituels, 485).

Ausgeschlossenen und die Gebannten. Diese gehörten nicht mehr zur Gemeinde, wurden vom Kirchenrat aber immer noch – zumindest von Zeit zu Zeit – seelsorgerlich betreut und traten möglicherweise nach Jahren wieder in die Gemeinde ein.

Zwischen dem Gemeindeausschluss und dem Bann bestand den Protokollen zufolge ein Unterschied. Jemand, der aus der Gemeinde ausgeschlossen war, hatte leichter als ein Gebannter die Möglichkeit, wieder aufgenommen zu werden. Diese Interpretation legen zumindest Einträge wie der zu Heylken Carmans nahe.[480] Zudem musste bei einem Gemeindeausschluss nicht der Bischof gefragt werden.[481] Und noch ein anderer, theologischer, Aspekt kommt hinzu: Bei dem Gemeindeausschluss wurde die Person nicht gleichzeitig aus dem Reich Gottes ausgeschlossen. Ein Gemeindeausschluss bedeutete nicht absolute Verdammnis, sondern nur einen Ausschluss aus der weltlichen Gemeinschaft. Der Kirchenrat übernahm damit nicht mehr die Verantwortung für das Seelenheil der Gezüchtigten. Der Abendmahlsausschluss diente folglich der Strafe, die Exkommunikation führte zur Verdammung, der Gemeindeausschluss aber war das letzte Mittel der Kirchenzucht, einen renitenten Sünder ohne Gefahr zur Umkehr zu bewegen.

Der Abendmahlsausschluss selbst wurde in unterschiedlichen Stufen verhängt: Manchmal, vor allem in den späteren Jahren, legte der Kirchenrat Gemeindegliedern lediglich nahe, nicht am Abendmahl teilzunehmen. So heißt es im Fall Geeraert Truen: „Dat hij derhalfven hem wel beproeven zoude eer hij ter tafel des Heeren commen zoude.“[482] 1570 wagten die Ältesten nicht, dem Pfarrer van Wingen die Abendmahlsteilnahme zu verweigern, ermahnten ihn jedoch ernstlich, „zo hij ten avontmale commen woude, dat hij sichselven wel beprouven

---

[480] Vgl. KP NFL II, 26.2.1579; Guildhall Library, London, MS 7287, Nr. 3128, Ausschluss Heylken Carmans: „So isset dat wy gedwungen werden, sulckes uwer l. an to seggen end hier mede te verklaren, dat wy deselve Heylken der gemeynschap der gemeente affseggen, ter tijdt toe dat sy van hören ongeschickten leven affstaan end darvör behoirlicke boete mit genoechsamer proeve doen sal.“

[481] Vgl. KP NFL II, 16.8.1579: Gemeindeausschluss, eindeutig ohne den Bischof einzubeziehen. Am 10.12.1584 dagegen wurde Jacques Garret offensichtlich ohne Wissen oder zumindest ohne Einwilligung des Bischofs gebannt. Der Bischof zitierte daraufhin den Pastor Jan Selot zu sich und bat darum, Garret wieder aufzunehmen. Selot antwortete, das sei ohne ein öffentliches Schuldbekenntnis nicht möglich „ofte tensij wij onse dicipline ons van de Mayesteyt gegunt, in peryckel stellen“. Der Bischof gab nach, bat aber darum, der Kirchenrat möge zur Versöhnung mit Garret tun, was er könne (KP NFL II, 25.12.1584).

[482] KP NFL II, 26.8.1585. Ein ähnlicher Eintrag findet sich 24.8.1581.

zoude."[483] Auch anderen Gemeindegliedern gegenüber waren die Ältesten schon 1570 zurückhaltend mit einem direkten Ausschluss. Am 30. Dezember erklärten sie Guillaume Coq, der wegen Glaubensfragen in den Kirchenrat gerufen worden war, er möge sich am folgenden Tage des Abendmahls enthalten, so er zu einer Teilnahme nicht besser gerüstet und disponiert sei als heute.[484] Da es um Gewissensfragen ging, fühlte sich das Gremium wohl nicht kompetent, eine letztgültige Entscheidung zu treffen.

Neben der Empfehlung, sich vor der Abendmahlsteilnahme genau zu prüfen, und der Empfehlung, nicht teilzunehmen, gab es das unmittelbare Abendmahlsverbot. Der Abendmahlsausschluss konnte einmalig, bis zum Ende des Falls oder bis auf Weiteres, d.h. bis zum Wiederzulassungsantrag, erfolgen.[485] Einigen Gemeindegliedern wurde beim Ausschluss die Wiederaufnahme in Aussicht gestellt, andere wurden nicht auf diese Möglichkeit hingewiesen. Eine Entwicklung in der Häufigkeit der Anwendung der verschiedenen Arten von Abendmahlsverwehrung zeigt sich nicht. Die Aufforderung zur Selbstprüfung findet sich nicht in den ersten Jahren der Gemeinde, aber sie ist auch später so selten, dass – gerade bei den lückenhaften Protokollen – nicht mit Sicherheit von einer Neueinführung dieser Art der Abendmahlsverwehrung nach 1570 gesprochen werden kann.

Den einmaligen Abendmahlsausschluss kannte die Gemeinde dagegen in den ersten Jahren zweifellos nicht. Er widerspricht auch dem Geist der Kirchenordnung, denn er wurde nicht als Schritt der ordnungsgemäßen Kirchenzucht, sondern als Strafe verhängt. Ab Anfang der 1570er Jahre schloss der Kirchenrat wiederholt Menschen vom Abendmahl aus, obwohl sie sich unterworfen und Reue bekundet hatten. Die schon zitierte Sandrijne Srijken zum Beispiel wurde vom Abendmahl ausgeschlossen, obwohl der Kirchenrat ihr Schuldbekenntnis angenommen hatte.[486] Hierbei handelte es sich nicht um einen Einzelfall, sondern der Abendmahlsausschluss wurde zu dieser Zeit zum üblichen Zuchtmittel des Kirchenrats. Es schien, dass die Gläubigen auch nach der öffentlichen Buße noch gestraft werden mussten.

---

[483] KP NFL II, 26.8.1570. Den Pfarrer vom Mahl auszuschließen, so weit reichte die Macht des Gremiums nicht.

[484] Vgl. KP NFL II, 30.12.1570.

[485] Einige Beispiele finden sich KP NFL II, 24.2.1575, 10.3.1575, 23.4.1575, 10.1.1580, 21.4.1580, 29.5.1580, 14.6.1582, 11./25.2.1585, 12.8.1585.

[486] Vgl. KP NFL II, 29.4.1574.

Während in den ersten Jahren Einheit, Frieden und Liebe in der Abendmahlsgemeinschaft bei der Kirchenzucht im Vordergrund gestanden hatten, veränderte sich der Umgang mit Abendmahl und Kirchenzucht und somit auch die Theologie der Gemeinde Anfang der 1570er Jahre. 1560 war die gesamte Gemeinde geprüft und zur Selbstprüfung aufgefordert worden,[487] 1575 wurden lediglich einzelne auffällige Gemeindeglieder einer Prüfung unterzogen.

Während der Abendmahlsausschluss als Zuchtmittel eingeführt wurde, zeugten andere Einträge von einer erstaunlichen Lockerheit im Umgang mit dem Mahl: 1572 zum Beispiel wurde erst das Abendmahl gefeiert und dann die Gemeinde geprüft.[488] Der Zusammenhang von Abendmahl und Gemeindeprüfung war aufgehoben. Die Zucht- und Bußbedürftigkeit aller Gemeindeglieder scheint aus dem Blick geraten zu sein. Dies mag eine Folge von van Wingens Theologie gewesen sein – sein *Formulier kerckendienstes* war sechs Jahre zuvor gedruckt worden. Belegbar ist diese These jedoch nicht. Beide Phänomene zeigen allerdings, dass a Lascos Ekklesiologie der Interdependenz von Abendmahl, Kirchenzucht und *communio corporis Christi* aufgegeben war.

Zusammenfassend ist festzuhalten, dass in der Niederländischen Fremdengemeinde London eine Entwicklung von der Kirchenzucht als Liebeszucht zur Bußzucht stattfand, von a Lascos Ansätzen zu dem, was calvinistisch-reformiertes Gemeingut geworden war. Am Anfang diente die Kirchenzucht der Erbauung der Gemeinde als Abendmahlsgemeinschaft, am Ende diente das Abendmahl als Zuchtmittel. Am Anfang diente die Kirchenzucht dem Abendmahl, am Ende das Abendmahl der Kirchenzucht. Am Anfang war die Gemeinde an Liebe und Gemeinschaft interessiert, am Ende an der Ordnung. Dieser Entwicklung entsprach es, dass am Anfang die Theologie das Gemeindeleben bestimmte, während sie im Laufe der Zeit immer mehr in den Hintergrund trat. In gewisser Weise kam es dadurch zu einer Entwertung des Abendmahls (wenn es als Zuchtmittel benutzt wurde), auch wenn die ursprüngliche Intention seine Hochschätzung (Reinheit der Abendmahlsgemeinde) gewesen sein sollte.

---

[487] Solche Einträge finden sich Anfang der 1560er Jahre regelmäßig, vgl. z.B. KP NFL I, 23.7.1562.

[488] Vgl. KP NFL II, 24.8.1572.

Censura morum

Die Entwicklung in der Durchführung der *censura morum* in der Niederländischen Fremdengemeinde London lässt sich in verschiedene Phasen einteilen. Während der beiden großen Auseinandersetzungen im Kirchenrat wurde keine *censura morum* gehalten. Sowohl während der Hamstede-Streitigkeiten als auch im Laufe der Konflikte um van Wingen ließ sich die gegenseitige Zucht nicht durchführen. Dies wurde von einigen Amtsträgern in der Gemeinde schmerzlich vermerkt,[489] liegt jedoch in der Konzeption der *censura morum* begründet. Die gegenseitige liebevolle Ermahnung und Verbesserung ist nur möglich, wenn unter den Amtsträgern Einigkeit herrscht. Bei Streitfällen im Kirchenrat, denen die *censura morum* eigentlich hatte vorbeugen sollen, versagte sie.[490] Da die Streitigkeiten die Gemeinde sozusagen von Anfang ihrer neuen Existenz an prägten, konnte die *censura morum* bis zum Frühjahr 1561 nicht gehalten werden. Hamstede gehörte als Pfarrer ja selbst dem Kirchenrat an, und auch der Älteste Jan Beaugrand unterstützte ihn.[491] Die Spaltung ging nicht nur durch die Gemeinde, sondern auch durch den Kirchenrat selbst. Daher war ein einheitliches Handeln nicht mehr möglich. Ähnliches spielte sich fünf Jahre später ab, als Diakone und Kirchenrat heillos zerstritten waren. Auch da war die *censura morum* undurchführbar.

Nach Beilegung der Hamstede-Streitigkeiten wurde die *censura morum* in der Gemeinde eingeführt. Am 27. Februar 1561 meldeten die Protokolle: „Placet etiam fratribus ut ecclesiastica inter ministros disciplina ante caenam exerceatur."[492] Die erste Phase der Durchführung der *censura morum* begann. Hamstede war zu diesem Zeitpunkt bereits exkommuniziert, die Gemeinde in Reine und Hamstedianer getrennt, eine Einzelbefragung aller Gemeindeglieder sowie eine allgemeine Glaubensprüfung durchgeführt. Die Verhandlungen über Exkommunikationen von Hamstede-Anhängern hatten dagegen noch nicht

---

[489] Vgl. KP NFL II, 8.12.1569.

[490] Schon Micron hatte bemerkt: „Und wenn die diener allein regieren wollen und von dem joch der christlichen straffe selbst frey sein, so ists nicht müglich, daß es in der gemeine lang wol zugehe" (Ordinancien, EKO 7/II, 1, 658). Bei den Konflikten der 1560er Jahre meinte immer eine oder gar beide Parteien im Kirchenrat, sich über die Disziplin stellen zu können. Das Fundament der *censura morum* war damit zerstört.

[491] Vgl. KP NFL I, 3.11.1560, 21.12.1560, 30./31.1.1561, 20.2.1561, 15./19.4.1561, 19.4.1561.

[492] KP NFL I, 27.2.1561.

begonnen.[493] Dies war der Zeitpunkt, als der Kirchenrat die Gemeinde wieder als Einheit sah, selbst friedlich lebte und somit auch die *censura morum* halten konnte.

Somit wurde 1561/62 die *censura morum* ordentlich in der Gemeinde eingeführt, es wurden Regeln festgelegt, auf deren Einhaltung der Kirchenrat drang. Die *censura morum* – hier noch allgemein *disciplina ecclesiastica* genannt – wurde halbjährlich gehalten. Einigen Diakonen war das offensichtlich nicht häufig genug. Die *Forma ac ratio* hatte eine dreimonatliche Durchführung vorgeschrieben: im September, Dezember, März und Juli. Nachdem die erste *censura morum* Ende Februar oder Anfang März 1561 stattgefunden hatte, mahnten vier Diakone im September des Jahres eine erneute *censura morum* an.[494] Ende Oktober beschlossen die Ältesten dann, im November die *censura morum* durchzuführen. Der Prozess zog sich über mehrere Wochen hin. Zunächst wurde die Gemeinde mehrfach informiert und Mitte November dann die Disziplin gehalten.[495] Ein halbes Jahr später hieß es lapidar, die *censura morum* sei „ut ordine" abzukündigen und durchzuführen.[496]

Interessant sind die Einträge zur *censura morum* vom Herbst 1562. Im Oktober 1562 wurde die Disziplin offensichtlich sehr ernstgenommen. Sie zog sich über elf Tage hin. Die Amtsträger begannen am 12. Oktober mit der Zensur, mussten sie abends jedoch abbrechen. Sie wurde am nächsten Tag fortgesetzt, doch immer noch nicht beendet. Daher musste das Abendmahl in der Gemeinde verschoben werden. Eine Woche später sollten sich die Amtsträger zur Fortsetzung der *censura morum* treffen. Einige hatten anscheinend versucht, sich der Zensur zu entziehen. Sie wurden sonntags ermahnt, am Montag zur Sitzung zu erscheinen. Erst am elften Tag verzeichneten die Protokolle, nun sei die „Discipline onder den dienaren vollendight." Acht Älteste und Diakone hatten an diesem Tag noch ermahnt werden müssen.[497]

Die in der Kirchenordnung für die *censura morum* vorgeschriebenen Monate wurden in der Niederländischen Fremdengemeinde nie eingehalten. Lediglich 1569 diskutierten die Amtsträger über eine Wiedererrichtung der *censura morum* nach dem Vorbild a Lascos. 1569

---

[493] Vgl. KP NFL I, 17.11.1560, 8./12./19.12.1560.
[494] Vgl. KP NFL I, 25.9.1561.
[495] Vgl. KP NFL I, 20.10.1561, 2./9./16./17.11.1561.
[496] KP NFL I, 19.4.1562.
[497] KP NFL I, 23.10.1562 (Zitat: Marginalie), zur Vorgeschichte vgl. KP NFL I, 12./13./15./22.10.1562.

war ein Jahr, in dem in der Gemeinde eine Rückbesinnung auf die Kirchenordnungen a Lascos und Microns stattfand. Dies zeigt sich bei der *censura morum* ebenso wie bei den Diskussionen um die Wahlen von Amtsträgern oder in der Durchführung der allgemeinen Kirchenzucht. Im Zuge des Taufzeugenstreits war die *censura morum* ausgesetzt worden, nun sollte sie wieder eingeführt werden.

Der Eintrag zur *censura morum* ist überschrieben mit „Angaende 't houden der censure".[498] Der Kirchenrat beriet die Wiedereinführung der *censura morum* „volghende de oude ghewoonte ende 't bouck des kerckelicken regiments bescreven bij den hoochgheleerden D. Joannem a Lasco",[499] hielt sie auch für richtig und wichtig, wollte sie aber dennoch verschieben, da bei dem augenblicklichen zerstrittenen Zustand des Kirchenrats, insbesondere zwischen Pfarrern und Ältesten, eine erbauliche Durchführung der Zensur unmöglich sei. Probleme sollten mit Coetus oder Bischof besprochen werden.

Überlegungen, wie der Streit im Kirchenrat am besten beigelegt werden könne, bestimmten die Diskussionen im Kirchenrat in den folgenden Tagen. Auch die Diakone wurden in die Beratungen einbezogen. Der Kirchenrat wollte zu Weihnachten das Abendmahl als Gemeinschaft feiern können; eine Einigung drängte. Gleichzeitig musste er Diakonen und Gemeindegliedern erklären, warum immer noch keine *censura morum* durchgeführt wurde.[500] Älteste und Pfarrer ermahnten sich gegenseitig nachzugeben und Frieden zu halten. In den Sitzungen wurde die Auseinandersetzung geführt, welche der beiden Parteien, Kirchenrat oder Pfarrer, sich der Zucht zu unterwerfen hätte.[501] In dieser Situation war an eine Durchführung der *censura morum* nicht zu denken.

Offensichtlich ist man im Laufe der Monate zu einer anderen Lösung gekommen: Diakone und Kirchenrat ermahnten sich anlässlich von Abendmahlsfeiern gegenseitig. Diese Ermahnungen wurden institutionalisiert, aber sie waren keine *censura morum* im strengen Sinne. Sie bezogen sich, den Protokollen nach zu urteilen, allgemein auf die Tätigkeit der Ältesten und Diakone, nicht aber auf Lehre oder Lebensführung

---

[498] KP NFL II, 8.12.1569. Wie in Emden wurde die Übung irgendwann zwischen 1562 und 1569 (in Emden zwischen 1563 und 1576) umbenannt.

[499] Ebd. Van Wingen ließ die Überlegungen des Kirchenrats allerdings für nichtig erklären, denn man sei zu keiner Einigung gekommen. Diesen Kommentar schrieb er mit eigener Hand als Nachtrag in das ausführliche Besprechungsprotokoll.

[500] Vgl. KP NFL II, 13./15.12.1569.

[501] Vgl. bes. KP NFL II, 19.12.1569.

einzelner Amtsträger. Es war zwar in gewisser Weise eine Zensur, aber keine *censura morum*.

Eine Beschwerde eines Diakons beim ersten Eintrag zu einer solchen gegenseitigen Ermahnung „naer costume" war, dass im Kirchenrat keine *censura morum* gehalten werde:

> Verschenen 't meeste part der diakenen naer costume, ende ghevraecht of se yet hadden up de consistorie daerinne zij bezwaert waren, verclaerden elck bijsondere hare zwaricheden. […] Jan Davelu zeide bovendien bezwaert te zijne dat men in consistorien gheen discipline en ghebruucte, ghelijck men van dry maenden te dry maenden ghewone was. […] up Davelu's angheven, wierdt gheseit dat de dienaers niet conden beter becommen alsnoch om sodane ordeninghe in den train te brynghen als hij versochte […].[502]

Daneben hatten sich etliche der Diakone beschwert, nicht zur Suspension van Wingens befragt worden zu sein. Sie kämpften um ihre gleichberechtigte Anerkennung als Amtsträger, auch wenn ihnen Kirchenzuchtentscheidungen laut Kirchenordnung nicht zustanden.

Auch in den folgenden zwei Jahren trafen sich Älteste und Diakone ein- bis zweimal pro Jahr vor dem Abendmahl und ermahnten einander in der Amtsführung.[503] Dabei wurde regelmäßig auch die Wiedereinführung der *censura morum* angesprochen. Dies zeigt, dass auch in der Gemeinde die gegenseitigen allgemeinen Ermahnungen nicht als Ersatz oder gar neue Form der *censura morum* wahrgenommen wurden. Doch die Konflikte zwischen den Amtsträgern ließen sich nicht so leicht beilegen.

Erst im Frühjahr 1573 sahen sich die Amtsträger in der Lage, die *censura morum* wieder einzuführen – die zweite Phase der echten *censura morum* begann.[504] Im Mai des Jahres wurden Regeln für die *censura morum* aufgestellt. Alle Amtsträger waren an dieser nun halbjährlich durchzuführenden Übung gleichermaßen beteiligt, und auch ihre Einführung

---

[502] KP NFL II, 26.8.1570. Davelu und sein Amtsbruder Willem Fogghe hatten eine Auseinandersetzung mit dem Kirchenrat (vgl. 27./29.4.1570, 4.5.1570, 1./10.6.1570). Sie hatten den Kirchenrat in einer Klageschrift angeklagt. Was sie dem Kirchenrat genau vorwarfen, ist nicht klar. Es scheint um Uneinigkeiten zwischen dem Kirchenrat und den Diakonen bzgl. des Umgangs mit der Kirchenzucht gegangen zu sein, aber sicher ist das nicht.

[503] Vgl. KP NFL II, 25.8.1571, 28.6.1572, 11.11.1572.

[504] Zum ersten Beschluss vgl. KP NFL II, 21.2.1573.

wurde gemeinsam beschlossen.[505] Dies ist der letzte Eintrag zur *censura morum* in den Protokollen der Niederländischen Fremdengemeinde. Vermutlich wurde die *censura morum* nun eine Zeit lang ordnungsgemäß durchgeführt. Anders lässt es sich nicht erklären, dass keine weiteren Beschwerden verzeichnet sind. Wie lange das Engagement der Amtsträger zur gegenseitigen liebevollen Ermahnung anhielt, kann nicht gesagt werden.[506] Die Gemeinde war offensichtlich nicht mehr in die Zensur einbezogen.

Die Probleme, die die Niederländische Fremdengemeinde, die sich sonst so genau an a Lascos Kirchenordnung hielt, mit der *censura morum* hatte, geben a Lasco und Micron mit ihrer Einschätzung Recht, dass die persönliche Unterwerfung eines jeden Amtsträgers unter die Zucht fundamental für die Eintracht in Kirchenrat und Gemeinde und damit auch für das Funktionieren der Zucht waren. In der Darstellung der

---

[505] Vgl. KP NFL II, 24.5.1573.

[506] Es ist möglich, dass nach einer Neuwahl die neuen Diakone oder Ältesten nicht mehr so ein großes Interesse an der *censura morum* hatten. Jan Davelu z.B. wurde kurz nach dem Beschluss zur *censura morum* am 9.7.1573 aus dem Dienst entlassen. Doch die Durchführung der Kirchenzucht hing nicht an einer einzelnen Person. Auch hätte Davelu sich sicher auch als normales Gemeindeglied beschwert, wenn die Zensur nicht erst einmal eine Zeit lang geübt worden wäre. Auch andere Diakone und Älteste sowie möglicherweise Gemeindeglieder waren an der *censura morum* interessiert. Wahrscheinlich ist, dass die *censura morum* zunächst gemäß der neuerlassenen Ordnung durchgeführt wurde.

1585 wurde ein Ältester außerhalb der *censura morum* gezüchtigt. Allerdings ist der Fall kein Beweis dafür, dass die *censura morum* nicht mehr durchgeführt wurde. Wenn ein Ältester der Unzucht angeklagt wurde, so konnte der Kirchenrat nicht ein halbes Jahr warten, um den Fall zu lösen. Der ehemalige Älteste Adriaen Gyselinck war von einem Gemeindeglied, das selbst unter Kirchenzucht stand, angeklagt worden, öffentlichen Anstoß erregenden Umgang mit einer Frau zu pflegen. Gyselinck leugnete zunächst, und es sah so aus, als habe das Gemeindeglied ihn allein aus Rache angeklagt. Doch je länger der Kirchenrat nachfragte, desto mehr Fakten räumte Gyselinck ein (vgl. KP NFL II, 15./18./22.4.1585, 10.6.1585, 20.7.1585). Am 2.9. beschloss der Kirchenrat, seinen Fall der Gemeinde vorzustellen. Gyselinck war im März 1585 (vgl. KP NFL II, 18./25.3.1585) aus dem Dienst als Ältester entlassen worden. Schon 1582 hatte es Streit zwischen Gyselinck und seinem jetzigen Ankläger gegeben. Am 12.9.1585 erklärte der Kirchenrat der Gemeinde, Gyselinck wegen seiner Unbußfertigkeit nicht zur Buße zulassen zu können und bat die Gemeinde um ihre Aufsicht und Fürbitte (vgl. Guildhall Library, London, MS 7287, Nr. 3156, Abkündigung Adriaen Gyselinck): „zo en hebben wy hem alsnoch tot schultbekentnisse niet connen toelaeten, maer zijn ghenoodicht u. l. de zaecke voor te stellen, op dat de ghemeente de hier voor zyne bootverdicheit ernstlick bidde en opsicht op zynen wandel neme, end alle middelen ghebruycke die hem tot warer boetverdicheit end bekerynghe moghen dienen end bidden u. l. ghy willet u trouwelick hieren geven end ons oer aenbrenghen, wat ghy met denzelven wtgherecht hebbet.“ Zwei Jahre später bekannte Gyselinck seine Schuld. Er unterschrieb das Schuldbekenntnis mit eigener Hand (vgl. Guildhall Library, London, MS 3163, Schuldbekenntnis Adriaen Gyselinck).

Lehr- und Lebensgrundlagen der Gemeinde war schon bemerkt worden, dass die Gemeinde unter van Wingen das Sündersein jedes Menschen in ihren liturgischen Vollzügen der Kirchenzucht marginalisierte. Die theologische Einsicht, auf der a Lasco die Gemeinde baute, war aber gerade das Sündersein eines jeden Menschen. Die Sündenlehre bildete die Grundlage für eine einträchtige Gemeinde nach der Kirchenordnung des Reformatoren. Wurde sie aufgegeben, so konnte die Gemeinde nicht mehr als einträchtige Gemeinschaft leben. In London unterschied man zwischen Amtsträgern, die sich der Zucht zu unterwerfen hatten, und solchen, die außerhalb der Zucht standen oder sie an anderen übten, aber nicht selbst ermahnt werden durften. Die Amtsträger sahen sich nicht mehr alle gleichermaßen als Sünder. Damit war die Basis für die Einheit als Gemeinschaft verlassen.

Es ist auffällig, dass gerade die Gemeinde, die die *Forma ac ratio* so weitgehend wie keine andere praktizierte, bei der *censura morum* erfolglos war. Möglicherweise lag das darin begründet, dass Mitglieder dieser Gemeinde so weitgehend wie in keiner anderen Gemeinde den Anspruch erhoben, eine Liebesgemeinschaft zu bilden – und an den Realitäten scheiterten.

Theologie der Kirchenzucht

Die Theologie der Kirchenzucht entsprach in den ersten Jahren des Bestehens der Niederländischen Fremdengemeinde London im Wesentlichen Johannes a Lascos Theologie. Die späteren Veränderungen sind vor allem im Umgang mit dem Abendmahl zu erkennen.

Beim Lesen der Kirchenratsprotokolle fällt auf, dass Einträge mit theologischen Erklärungen – im Gegensatz zur Protokollierung der Französischen Fremdengemeinde London – mit der Zeit seltener wurden. Vermutlich ist in der Niederländischen Fremdengemeinde London die Theologie gegenüber den formalen Abläufen immer mehr in den Hintergrund getreten.[507]

Gleichzeitig erwiesen sich die Gemeindeglieder in der Niederländischen Fremdengemeinde in einem Maße an Theologie und Gemeinde interessiert, das die anderen untersuchten Gemeinden nicht kannten.

[507] Dies ließe sich damit erklären, dass in der Aufbruchstimmung nach Wiederherstellung der Gemeinde der Theologie ein größerer Stellenwert eingeräumt wurde als zwanzig Jahre später in der etablierten Gemeinde.

Die Gemeinde wurde intensiv in die Kirchenzucht einbezogen. Das zeigen nicht nur die häufigen Abkündigungen, sondern auch die Inhalte der Abkündigungen. Der Kirchenrat forderte die Gemeindeglieder auf, die Person zu beobachten, um zu sehen, ob man sie wieder aufnehmen könne;[508] sie sollten sie ermahnen und für sie beten. In diesen Abkündigungen brachte er der Gemeinde wiederholt die Theologie der Kirchenzucht nahe.[509] Die Liebe Gottes als theologischer Hintergrund und die Umkehr des Sünders zum Lob Gottes und zur Erbauung der Gemeinde als Ziel der Kirchenzucht wurden betont. Mit solchen Abkündigungen bezog der Kirchenrat die Gemeinde nicht nur in den formalen Ablauf der Kirchenzucht ein, sondern lehrte sie auch die Theologie.[510]

Dies kann nicht als einzige Ursache dafür gesehen werden, dass die Londoner Gemeindeglieder wesentlich theologie- und gemeindeinteressierter auftraten als ihre Glaubensgeschwister in Emden. Im Gegensatz zu den Emder Gemeindegliedern waren viele von ihnen schon um ihres Glaubens willen geflohen. Und die Londoner Gemeinde war wenigstens in ihren Grundzügen eine Freiwilligengemeinde. Doch die deutlich theologischen Abkündigungen trugen sicher das Ihre zur Bildung der Gemeinde bei. Es ist auffällig, wie theologisch interessiert und gebildet die Gemeindeglieder sich den Kirchenratsprotokollen zufolge präsentierten.

In den ersten Jahren nach Wiederherstellung der Gemeinde bezeugten die regelmäßigen Gemeindeprüfungen und gemeinsamen Bekenntnisse das Wissen um die Bußbedürftigkeit aller Gemeindeglieder. Aber auch der Umgang mit Streitfällen in der Gemeinde ließ den theologischen Hintergrund der Kirchenzucht aufscheinen. So forderte der Kirchenrat Gemeindeglieder nicht nur auf, Streit beizulegen, sondern auch, Streit nicht zu ernst zu nehmen, nicht hochzuschaukeln, und vor allem sich

---

[508] Hier liegt ein wesentlicher Unterschied zur Emder Gemeinde. Dort sollte die Person beobachtet werden, um zu sehen, ob man sie ausschließen könne, hier wollte der Kirchenrat feststellen, ob sie wieder aufgenommen werden konnte.

[509] Vgl. z.B. KP NFL II, 2./12.2.1573, 3.10.1583.

[510] Allerdings wurden nicht alle Kirchenzuchtfälle im Gottesdienst abgekündigt, wie es eigentlich geschehen sollte. Das lag daran, dass auch nicht in allen Fällen Einmütigkeit im Kirchenrat bestand. 1574 beschloss das Gremium, einzig das abzukündigen, worüber im Kirchenrat ein Mehrheitsbeschluss gefasst worden war (vgl. KP NFL II, 24.4.1574). Dennoch blieb die öffentliche Abkündigung von Kirchenzuchtfällen die Regel. Der Beschluss bezog sich auch nicht allein auf Kirchenzuchtfälle, sondern auf alle Arten von Abkündigungen.

selbst nicht wegen eines schon geschlichteten Streits zu enthalten.[511] Die Konzentration der Gemeinde auf Liebe und Gemeinschaft wurde den Gläubigen immer wieder vor Augen geführt.

Das Ziel der Kirchenzucht war in der Niederländischen Fremdengemeinde London bis zum Ende der überlieferten Protokolle 1585 die Gemeinschaft. Doch wurde die Zucht immer stärker auf den Kirchenrat zentriert. Schließlich hatte er das letzte Wort bei Zuchtentscheidungen. Dennoch wurde die Gemeinde durch die liturgischen Vorgänge bis zum Ende der Protokollierung 1585 an der Kirchenzucht beteiligt und bei grundlegenden Beschlüssen auch befragt.

Auch zögerte der Kirchenrat die Entscheidung, ein Gemeindeglied zu exkommunizieren, oft lange hinaus. Selbst jemand, der als notorischer Sünder bekannt war und immer wieder rückfällig wurde, erhielt jeweils eine neue Chance, wenn er glaubwürdig seine Reue bekundete.[512]

Dies zeigt nicht nur eine Scheu des Kirchenrats davor, Entscheidungen über das Seelenheil der Betroffenen zu treffen, sondern auch, positiv gewendet, die Zielsetzung der Zucht: Die Disziplinierung sollte die Menschen zu Buße und Umkehr führen; die Exkommunikation war nur das letzte Mittel auf diesem Weg. In diesem Licht sind auch die vielfältigen Aufforderungen – nicht nur an Pfarrer, Älteste und Diakone, sondern auch an Gemeindeglieder – zu sehen, noch einmal mit der Person zu sprechen, um sie zu Einsicht und Umkehr zu bewegen.

Dass zumindest einigen Gemeindegliedern diese Zielsetzung der Zucht bewusst war, zeigt ein handschriftliches Schuldbekenntnis Govaert Poortmans aus dem Jahr 1575. Darin dankt er Gemeinde und Kirchenrat für ihr Hilfe:

> […] ghy hebt my doer our stark handt veder oydt getroken en hebt our vaderloyk leyfde an moy arme soynder bevesen, dat yck nyt in myne soynde mer smaerde en heybt moy laten leven tho dyssen tyt warvan ick u hertgroyndelyk danck.[513]

Er dankt der Gemeinde, dass sie ihn nicht in seinen Lastern gelassen hat und bittet Gott um einen neuen Geist. Dann zitiert er Eph 5,14b: „Wach auf, der du schläfst, und steh auf von den Toten, so wird dich

---

[511] Vgl. z.B. KP NFL I, 1.8.1562.

[512] Vgl. den Fall Poortman, aber auch einige andere Fälle und Einträge wie KP NFL I, 12.4.1561, wo im Kirchenrat gefragt wurde, ob einem der Ältesten etwas zu Ohren gekommen sei, das für einen Aufschub der Exkommunikation spreche.

[513] Guildhall Library, London, MS 7387, Nr. 3068, Schuldbekenntnis Govaert Poortman.

Christus erleuchten" und beschreibt Paulus' Aufforderung, sich geistlich zu rüsten.[514] Er aber sei zu „slaep gevest" und habe seinem Fleisch zu sehr nachgegeben. Das bedauert er und verspricht Umkehr.

Aufschlussreich an diesem Schuldbekenntnis ist erstens, dass Poortman die Theologie der Gemeinde genau wiedergibt. Der Kirchenrat scheint sie diesem notorischen Sünder erfolgreich vermittelt zu haben. Zum zweiten fallen die Bibelverweise auf. Mehrfach wurde schon darauf hingewiesen, dass die Niederländische Fremdengemeinde London besonderen Wert auf die biblische Bildung ihrer Gemeindeglieder legte. Auch in diesem Punkt scheinen die Bemühungen des Kirchenrats Früchte getragen zu haben. Drittens ist hervorzuheben, dass Poortman sich mehrmals bei Kirchenrat und Gemeinde bedankt. Er scheint deren Ermahnungen positiv aufgenommen zu haben. Ton, Duktus und Rechtschreibung des Bekenntnisses lassen darauf schließen, dass Poortman es selbstständig verfasst hat. Daher ist hier zu sehen, wie die Theologie des Kirchenrats bei einem Gemeindeglied ankam. Bei Govaert Poortman zeitigten die Bemühungen des Kirchenrats – die sich in seinem Fall allerdings auch über Jahrzehnte erstreckten – großen Erfolg. Poortman erkannte die Umkehr als Ziel der Kirchenzucht, die Bedeutung der Bibel für das Leben der Gemeinde und die Liebe als Hintergrund der Tätigkeit des Kirchenrats.[515]

War jemand gebannt, so wurde ihm die Wiederaufnahme nicht leicht gemacht. Mit den genauen Prüfungen entsprach die Gemeinde den Vorschriften der Kirchenordnung. Gründete ihr Handeln auf dem Konzept der *metanoia*, so konnte sie keinen leichtfertig wieder aufnehmen, sondern er musste seine wahre Buße und Umkehr erst beweisen.

Bei der Untersuchung der Beziehung von Abendmahl und Kirchenzucht traten die weitgreifendsten Veränderungen zutage. Sie waren schwerwiegend: Das System wurde hier auf den Kopf gestellt. Aus der Liebeszucht wurde eine Bußzucht. Die anderen Aspekte der Kirchenzucht weisen in eine ähnliche Richtung, zeigen die Veränderung jedoch wesentlich weniger deutlich. Dies deutet darauf hin, dass die Veränderung schleichend vor sich ging und dem Kirchenrat als bestimmendem und ausführendem Organ nicht bewusst war.

Im Laufe der 1570er Jahre scheint der Abendmahlsausschluss die echte Exkommunikation fast ersetzt zu haben. Er hatte zwar nicht so

---

[514] Vgl. Eph 6,10–19.
[515] Sein Leben änderte der Alkoholiker allerdings nicht.

weitreichende Konsequenzen wie der Bann, wurde dafür aber umso lieber und intensiver als Zuchtmittel eingesetzt. Auch wurde er schneller verhängt als eine Exkommunikation, oft ohne die Gemeinde zu fragen und ab Anfang der 1570er Jahre manchmal, selbst ohne die betroffene Person vorher anzuhören.

Bald nach der erstmaligen Verwendung des Abendmahlsausschlusses als Strafmittel entwickelte sich eine dreistufige Ausschlussprozedur: Der Abendmahlsausschluss diente der Strafe, der Gemeindeausschluss dem Ruf zur Umkehr, und die Exkommunikation führte ins endgültige Verderben. In der Kirchenordnung wird zwischen Gemeindeausschluss und Exkommunikation nicht unterschieden, aber im Handeln der Niederländischen Fremdengemeinde wurden die Unterschiede sichtbar.

Der Gemeindeausschluss wurde so zu einer kleinen Form der Exkommunikation. Er stand zwischen Abendmahlsausschluss und Exkommunikation. Da der Abendmahlsausschluss zu einem Strafmittel geworden war, wurde er möglicherweise nicht mehr als „kleiner Bann" wahrgenommen, sodass der Gemeindeausschluss seine Aufgabe übernahm. Diese Entwicklung hatte zur Folge, dass auch die Niederländische Fremdengemeinde London vier Arten von Gemeindezugehörigkeit unterschied, die Abendmahlsgemeinde, die vom Abendmahl Ausgeschlossenen, die von der Gemeinde Ausgeschlossenen und die Gebannten.

Umkehr und Gemeinschaft blieben indes bei allen Modifikationen das Ziel der Kirchenzucht.[516] Bis zum Ende der Protokollierung wurde die Gemeinde in die Kirchenzucht einbezogen: bei der Befragung vor Bann und Wiederaufnahme und bei der Bitte, den Gebannten mit Gebet, Ermahnungen und Aufsicht zur Umkehr zu bewegen.[517]

Dass der Fokus der Kirchenzucht die Gemeinschaft in der Gemeinde war, zeigte sich an einer weiteren Besonderheit: Die Niederländische Fremdengemeinde verwies Gebannte an die englischen Gemeinden.[518]

---

[516] Selbstverständlich gab es auch in der Niederländischen Fremdengemeinde London Auseinandersetzungen um die Reinheit der Gemeinde. Auch in London war der Einfluss täuferischer Gruppierungen groß. Doch erlangten sie gegenüber der Fremdengemeinde nie die Bedeutung, die sie für die Emder Gemeinde hatten. Auseinandersetzungen um täuferische Ansichten oder mit Täufern selbst sind verhältnismäßig selten protokolliert (vgl. z.B. KP NFL II, 5.2.1570). Daher hatten sie auch keinen messbaren Einfluss auf die Ausübung der Kirchenzucht in der Niederländischen Fremdengemeinde London.

[517] Vgl. z.B. KP NFL II, 22./29.7.1571, 28.1.1572, 12.9.1583.

[518] Die kirchliche Obrigkeit, der Bischof von London, wurde bei den meisten echten Exkommunikationen befragt. Diese Befragung geschah in der Regel vor der Abkündigung vor der Gemeinde. Dass die Gemeinde dennoch die Kirchenzucht als ihre

Dort sollten sie ihre Kinder taufen lassen, wenn die Fremdengemeinde ihnen dies verwehrte.[519] Gegen Ende der 1570er Jahre trat die Betonung der Gemeinde in den Hintergrund. Gemessen an den anderen untersuchten Gemeinden hatte sie jedoch auch dann noch in der Niederländischen Fremdengemeinde London eine immense Bedeutung.

Bei a Lasco und Micron bildete die Kirchenzucht eine theologische Einheit. Dies ist den Protokollen der Niederländischen Fremdengemeinde nicht immer zu entnehmen. Man muss das System hinter der Praxis der Gemeinde kennen, um es zu erkennen. Im Umgang mit der Kirchenzucht sind Veränderungen sichtbar; die Gemeinschaft bildete 1585 nicht mehr den Fokus der Zucht. Was an ihre Stelle getreten ist, bleibt allerdings offen.

Dennoch ist festzuhalten, dass a Lascos Konzept in der Niederländischen Fremdengemeinde London so genau verwirklicht wurde wie in keiner anderen Gemeinde des 16. Jahrhunderts. In den ersten Jahren hielten sich Kirchenrat und Gemeinde ohne Abstriche an die Ordnung; um 1570 geschah eine Rückbesinnung auf die Anfänge, die in erneuter Orientierung an *Forma ac ratio* und *Ordinancien* resultierte. Erst danach ließ der Einfluss der Gemeindegründer nach. Bis zuletzt aber verlor die Gemeinde die Ziele Gemeinschaft, Liebe und Umkehr nicht gänzlich aus den Augen.

Zusammenfassung: Johannes a Lascos Theologie in der Niederländischen Fremdengemeinde London

Die Untersuchung zur Niederländischen Fremdengemeinde London hat gezeigt, dass sich die Gemeinde in den ersten Jahren nach ihrer Wiederrichtung bemühte, ihre alte Kirchenordnung, a Lascos *Forma ac ratio* beziehungsweise Microns *Ordinancien*, zu befolgen. Erst im Laufe der 1570er Jahre wurde dieser Ansatz langsam aufgegeben. Dieser Befund lässt sich auf allen Gebieten des kirchlichen Lebens bestätigen, bei den

---

ureigenste Aufgabe verstand, bezeugen die Fälle, in denen der Bischof nicht gefragt wurde – und deshalb Beschwerde einlegte. Die Beschlüsse der Gemeinde konnte er damit aber nicht rückgängig machen. Vgl. z.B. KP NFL II, 9./16.4.1573, 3./7.5.1573, Paralleleintrag zum 18.6.1573.

[519] Vgl. z.B. KP NFL II, 26.1.1571, 8.7.1571, 17.4.1572. Die Taufe war allerdings nicht der Kirchenzucht unterworfen. Das Sakrament stand auch den Kindern von Gezüchtigten zu (vgl. KP NFL II, 3.9.1579).

liturgischen Schriften und Lehrschriften wie Psalter und Katechismus, in der Ämterlehre, der Kirchenzucht und der Ekklesiologie.

Die Gemeindezugehörigkeit wurde zunächst über ein Schuldbekenntnis, Glaubensprüfung, öffentliches Glaubensbekenntnis und Unterwerfung unter die Kirchenzucht definiert. Nach den ersten Monaten des neuen Gemeindelebens, als die Gemeinde wieder auf sicheren Füßen stand, wurde das Schuldbekenntnis und später auch die Glaubensprüfung aufgegeben. Glaubensbekenntnis und Unterwerfung unter die Zucht aber blieben beibehalten. Auf diese Weise wurden die Menschen Gemeindeglieder und gleichzeitig zum Abendmahl zugelassen. Die Gemeinde vertrat hier dieselben Regeln wie a Lasco.

Neben den Mitgliedern der Abendmahlsgemeinschaft gab es den Kreis derer, die ursprünglich der Gemeinschaft angehört hatten, nun aber unter der Zucht standen und temporär vom Abendmahl ausgeschlossen waren. Auch sie galten weiterhin als Gemeindeglieder. Mit dieser Zweiteilung der Gemeinde schloss sich die Niederländische Fremdengemeinde a Lascos Ekklesiologie an.

Dadurch dass die Ausschlusszeiten vom Abendmahl jedoch erheblich verlängert wurden, war die Gemeinde nicht mehr so eindeutig definiert, wie es dem polnischen Reformator vorgeschwebt hatte. Der Abendmahlsausschluss hatte bei a Lasco kurzfristig entweder zu Schuldbekenntnis und Wiederzulassung oder zur Exkommunikation führen sollen; die Gemeinde wäre sich über die Zugehörigkeit der Menschen sehr schnell sicher gewesen. Faktisch aber bildete sich die Menge derer, die ausgeschlossen waren, als zweiter Kreis der Gemeinde heraus.

Nach 1580 fügte die Gemeinde dem einen dritten Kreis hinzu: diejenigen, die von der Gemeinde ausgeschlossen waren. Sie waren nicht exkommuniziert, sondern galten weiterhin als Gemeindeglieder. Auf diese Weise hatte die Niederländische Fremdengemeinde London die Definition von Gemeinde um einen Kreis erweitert, der aus den anderen untersuchten Gemeinden nicht überliefert ist. Der äußere Kreis, die Exkommunizierten, blieb wie in den anderen Gemeinden bestehen. Auch diese standen noch in einer, wenn auch lockeren, Verbindung zur Gemeinde.

In der Ämterlehre vertrat die Gemeinde zunächst wie a Lasco eine Zweiteilung der Ämter. Sie wurde bis in die Konflikte der späten 1560er Jahre hinein durchgehalten. Anfang der 1580er Jahre finden sich dann eindeutige Aussagen, die von drei Ämtern sprechen. Die Ämter waren differenziert und hierarchisiert worden. Hierin kann auch eine Anpassung an die Praxis der befreundeten Gemeinden gesehen

werden. Die Dreiteilung der Ämter hatte sich 1580 in Emden wie in der Französischen Fremdengemeinde London durchgesetzt.

Dazwischen hatte es jedoch in der Niederländischen Fremdengemeinde London eine Phase der Angleichung der Ämter gegeben, die über das von a Lasco geforderte Maß hinausging: Als Folge der van Wingen-Streitigkeiten hatten die Diakone erhebliche Macht in der Gemeinde und auch gegenüber dem Kirchenrat gewonnen, und für einige Jahre bestimmten sie die Geschicke der Gemeinde wesentlich mit. Keine wichtigen Entscheidungen wurden ohne sie getroffen. Diese Entwicklung bahnte sich schon während der Auseinandersetzungen der zweiten Hälfte der 1560er Jahre an, als die Diakone begannen, Aufgaben des Kirchenrats zu übernehmen. Eine Zeit lang schien es, als hätten sie die Leitung der Gemeinde übernehmen wollen und es teilweise auch getan. Die Unterschiede zwischen Kirchenrat und Diakonie waren durch den Streit nivelliert.

Dem entsprach, dass die Diakonenpartei ein kongregationalistisch orientiertes Gemeindemodell vertrat, das sie gegenüber den episkopalen Ansätzen des Bischofs und den presbyterialen Leitungsansprüchen des Kirchenrats am Ende der Streitigkeiten durchsetzen konnte. Im Laufe der späteren 1570er Jahre bildete sich der Kirchenrat dennoch als Leitungsgremium heraus, jedoch ohne den Gemeindebezug grundsätzlich aufzugeben.

Die theologische Interpretation der Kirchenzucht zeigt das am wenigsten eindeutige Bild. Eindeutig ist, dass die Gemeinde in ihren ersten Jahren a Lascos Theologie der Disziplin vertrat und sich formal wie inhaltlich an ihm orientierte. Eindeutig ist auch, dass viele der Ideen im Laufe der Zeit aufgegeben wurden, auch wenn die Gemeinde die grundsätzliche Wertschätzung der Gemeinschaft beibehielt. Besonders deutlich wird die inhaltliche Veränderung bei der Analyse der Beziehung zwischen Kirchenzucht und Abendmahl. Hier zeigt sich, wie aus der Liebeszucht eine Bußzucht wurde.

Doch muss diese Aussage im Gesamtblick auf die Kirchenzucht, bei der Einbeziehung aller Aspekte der Zucht, etwas abgeschwächt werden. Die Gemeinde gab die Gedanken an Liebe und Gemeinschaft, die Hoffnung auf die Umkehr des Sünders nicht grundsätzlich auf, sie traten nur in den Hintergrund. Theologische Erklärungen zur Zucht wurden im Laufe der Jahre seltener. Vor allem der Gemeinschaftsgedanke mit seinem Bezug zur *communio corporis Christi* findet sich in den 1580er Jahren kaum noch. Und doch blitzen die Ideen der *Forma ac ratio* in den Protokollen immer mal wieder auf.

Neben der Verdrängung der *communio corporis Christi* hat sich eine zweite Änderung in der theologischen Basis der Gemeinde herausgestellt: Unter van Wingen verlor die Gemeinde die Vorstellung, dass alle Menschen Sünder sind, aus dem Blick. Sicher wäre es falsch zu sagen, dass sie diesen theologischen Grundtopos völlig aufgab, aber er spielte für das Gemeindeleben und den Umgang mit der Kirchenzucht keine Rolle mehr.

In der Durchführung der Zucht orientierte sich die Gemeinde bis zuletzt an ihrer Kirchenordnung. Besonders hervorzuheben ist, dass sie die öffentliche Zucht auch liturgisch im Gottesdienst zelebrierte. Dadurch blieb der Gottesdienst der zentrale Ort des Gemeindelebens, an dem die Gemeinde sich vor Gott als Gemeinde konstituierte und von ihm konstituiert wurde. Dadurch blieb weiterhin die Gemeinde als ganze in die Zucht eingebunden. Zwar fanden auch in der Niederländischen Gemeinde Wiederzulassungen oder Bußen statt, die nicht vor der Gemeinde veröffentlicht wurden, doch handelte es sich dabei um begründete Ausnahmen. Die große Mehrzahl der Kirchenzuchtfälle wurde der Gemeinde nicht nur abgekündigt, sondern in ihrem Beisein liturgisch vollzogen. Auf diese Weise wurde die Wertschätzung der Gemeinde und der einzelnen Gemeindeglieder beibehalten. Auch wenn die Niederländische Fremdengemeinde sich immer stärker an der reformierten Hauptströmung orientierte und zugunsten der Anpassung auch ihre ursprünglichen Schriften aufgab, so blieb sie doch in vielem ihrer Grundlage, a Lascos *Forma ac ratio*, treu.

KIRCHENORDNUNG UND KIRCHENZUCHT IN DER FRANZÖSISCHEN FREMDENGEMEINDE LONDON, 1560–1600

Geschichte der Gemeinde

Unter Edward VI. bildeten die französische und niederländische Gemeinde die beiden Zweige der einen Londoner Fremdengemeinde. Die Anfänge der Gemeinde sind in dem Kapitel zur Geschichte der Niederländischen Fremdengemeinde London ausführlich beschrieben. Ergänzend dazu soll lediglich das für die französische Gemeinde Besondere und für ihre weitere Geschichte Bedeutsame hervorgehoben werden.

Auf zwei Gegebenheiten aus der ersten Londoner Gemeinde, die die spätere Französische Fremdengemeinde prägten, muss hier aufmerksam gemacht werden: Bereits während der ersten Londoner Fremdengemeinde unter a Lasco brachen in der französischen Gemeinde Kämpfe um die rechte Lehre und die Bedeutung Calvins aus. Johannes a Lasco wurde vorgeworfen, von Calvins Lehre abzuweichen und somit keine reine evangelische Theologie zu vertreten. Zwar konnte sich a Lasco bei dieser Auseinandersetzung durchsetzen, doch die grundlegende Orientierung der französischen Gemeinde an Genf und Calvin wurde schon in diesen ersten Jahren deutlich.

Zudem ist darauf hinzuweisen, dass sich Pierre Alexandre, der spätere Prediger der Französischen Fremdengemeinde, bereits zur Zeit der ersten Londoner Fremdengemeinde in London aufhielt. In dem Jahr, als die Ausländer in London begannen, sich um eine eigene Kirche zu bemühen, wurde der ehemalige Theologieprofessor Pierre Alexandre Sekretär des Erzbischofs von Canterbury, Thomas Cranmer.[1] Er setzte sich von Anfang an für die Londoner Fremdengemeinde ein. So geht die ausdrückliche Nennung der französischen Ausländer in der Gründungscharta wohl auf Alexandres Einfluss auf Cranmer zurück.[2] Alexandre war ein eigenständiger Theologe. Die Unterschiede zwischen seiner und Johannes a Lascos Theologie wurden in der *vestment controversy*

[1] Cranmer nutzte Alexandres Gelehrsamkeit offenbar gern (vgl. MacCulloch, Cranmer, 468). Für eine Kurzbiographie von Alexandre vgl. Denis, Alexandre, 551f.

[2] Vgl. MacCulloch, Cranmer, 478.

greifbar, als Alexandre und a Lasco sich zu einer Disputation trafen und gegensätzliche Meinungen vertraten.[3] Alexandre verfasste zudem schon zu dieser Zeit Schriften zu Kirchenordnung und Kirchenzucht, 1553 einen *Tractatus de vera Ecclesiae disciplina et excommunicatione*.[4] Über eine unmittelbare Verbindung Alexandres zu der ersten Fremdengemeinde, gar eine Zugehörigkeit zur Gemeinde oder Teilnahme an ihren Riten, ist jedoch nichts bekannt. Alexandre wurde später Theologieprofessor in Canterbury, unter Mary Tudor musste er wie die anderen Protestanten England verlassen.

Mit dem Regierungsantritt Mary Tudors 1553 und der Ausweisung aller nichteingebürgerten Ausländer am 17. Februar 1554 war das offizielle Ende der Londoner Fremdengemeinde gekommen,[5] doch schon Ende 1558 begannen die Ausländer, nach London zurückzukehren. Im Frühjahr 1559 kam der Lehrer Ebrard Erail aus Antwerpen nach London. Er versorgte die Gemeinde zunächst provisorisch als Prediger und schrieb nach Antwerpen um Rat wegen eines Pfarrers für London.[6] Antwerpen riet ihm, sich an Genf zu wenden.

Anfang Juni 1559 übergaben Antonius Asch im Namen der Flamen und Jean Dumas im Namen der Franzosen Francis Knolles, einem Mitglied des Privy Council, eine Petition mit der Bitte um Bestätigung der Charta Edwards VI.[7] Doch erst acht Monate später, am 24. Februar 1560, wurden die Gemeinden – nun als zwei eigenständige Gemeinden – von der Königin wiederhergestellt.[8]

Einen Monat darauf, am 18. März, schrieben Älteste und Diakone nach Genf um einen Pfarrer.[9] Etwa eine Woche später verließ Pierre Alexandre Straßburg in Richtung London. Seine Zusammenarbeit mit der Straßburger Fremdengemeinde hatte geendet, und London schien sich ihm als neue Wirkungsstätte anzubieten.[10] Die Londoner Gemeinde

---

[3] Vgl. ebd., 479.

[4] Laut DENIS, Eglises d'étrangers, 124, ist ein Exemplar in der Bodleian Library, Oxford, aufbewahrt. Dort war es allerdings trotz ausführlicher Recherchen und freundlicher Unterstützung der dortigen Bibliothekare nicht zu finden.

[5] Vgl. PETTEGREE, Foreign Protestant Communities, 118.

[6] Vgl. PETTEGREE, Foreign Protestant Communities, 150f.

[7] Vgl. DENIS, Eglises d'étrangers, 16. Die beiden Ältesten waren aus Emden nach London gekommen.

[8] Vgl. LINDEBOOM, History, 30.

[9] Vgl. SCHICKLER, Eglises du refuge, 91.

[10] Alexandre hatte von 1555 bis 1560 die französische Fremdengemeinde in Straßburg versorgt. Er gehörte zu den ersten Protestanten, die nach London zurückkehrten.

hatte ihn nicht gerufen, nahm aber seine Dienste, besonders solange noch kein Pfarrer aus Genf gekommen war, gerne an.

Am 15. Juni meldeten die Kirchenratsprotokolle, die mit diesem Tag beginnen, die Ankunft Nicolas des Gallars', eines engen Vertrauten Calvins. Des Gallars war aus Genf nach London gekommen. Neun Tage nach seiner Ankunft wurde er durch den Bischof von London feierlich als Pfarrer der Französischen Fremdengemeinde eingeführt.[11] Am selben Tag befahl der Bischof von London den Rücktritt aller Ältesten und Diakone sowie Neuwahlen, „a celle fin de Renoueller tout chose et faire bon fondement pour le premier a celle fin que leglise puis estre en paix et augmenter Journellement a la gloire de dieu".[12] Bis Mitte Juli wurden Älteste und Diakone neu gewählt.[13]

Mit der Wahl begann eines der neben der „Affäre Alexandre"[14] größten Probleme der Französischen Fremdengemeinde: Nicolas Wilpin war als Diakon gewählt worden, doch Gemeindeglieder legten Einspruch gegen die Wahl ein, nachdem er unmittelbar nach der Wahl „troublé du vin" auf der Straße gesehen worden war. Wilpin verteidigte sich damit, er habe nicht mehr getrunken als sonst, nur sei er „eschaufe apres le trauail" von der Wirkung des Alkohols „überrascht" worden.[15] Der Kirchenrat erkannte diese Erklärung nicht an und schloss Wilpin vom Diakonenamt aus. Der Neugewählte, der ja noch gar nicht eingeführt und bestätigt worden war, wollte sich diese Behandlung nicht gefallen lassen. Monatelange Auseinandersetzungen zwischen Wilpin und dem Kirchenrat folgten, in die auch einige Gemeindeglieder hineingezogen wurden. Am 2. März 1561 exkommunizierte der Bischof von London Nicolas Wilpin.[16] Wilpin gab sich damit jedoch nicht geschlagen. Er opponierte weiter, appellierte an den Coetus, der ihn zwei Jahre später, am 7. März 1563, ebenfalls exkommunizierte.[17]

---

[11] Gleichzeitig mit des Gallars wurde Pierre Alexandre vom Bischof von London, Edmund Grindal, als Prediger anerkannt. Grindal setzte ihn jedoch nicht als Pfarrer der Gemeinde ein (vgl. Denis, Alexandre, 554f.). Des Gallars hatte sich geweigert, mit Alexandre, der unter Ärger aus der Straßburger Arbeit entlassen worden war, zusammenzuarbeiten (vgl. Denis, Eglises d'étrangers, 129–131). Als Streitigkeiten zwischen den beiden Theologen entbrannten, unterstützte eine Minderheit der Gemeindeglieder Alexandre.

[12] KP FFL I, 24.6.1560 (4).

[13] Vgl. KP FFL I, 7.7.1560 (4f.), 14.7.1560 (5f.).

[14] S.u.

[15] KP FFL I, 18.7.1560 (6).

[16] Vgl. KP FFL I, 2.3.1561 (33).

[17] Vgl. Denis, Eglises d'étrangers, 20.

Selbstverständlich beschränkte sich Wilpin nicht darauf, über seinen Alkoholkonsum zu diskutieren, sondern verbreitete üble Gerüchte über Kirchenratsmitglieder. Im März 1561 verlegte er sich darauf, des Gallars der Tyrannei anzuklagen.[18] Der Schreiber des Kanzlers des Bischofs habe gesagt, diejenigen, die Wilpin anklagten, seien Sektierer. Nach seiner Exkommunikation beschwerte sich Wilpin wiederholt über den Kirchenrat, im August 1561 beleidigte er Bischof und Kirche.[19] Er verbreitete, des Gallars sei ein Lügner und seine Exkommunikation „papistique et de nulle valeur".[20] Großes Aufsehen oder Erfolg bei den Gemeindegliedern scheint er mit seinen Anklagen jedoch nicht gehabt zu haben.[21]

Neben diesen Auseinandersetzungen waren die ersten Monate nach des Gallars' Ankunft Aufbau und Neuorganisation der Gemeinde gewidmet. Zwei Tage nach der ersten Ältestenwahl entschied der Kirchenrat, jährlich Neuwahlen abzuhalten. Am selben Tag verlas des Gallars im Kirchenrat „certain articles que les dyts Anciens auroient a obseruer concernant leur office."[22] Diese Artikel sind nicht überliefert, doch vermutlich ähnelten sie denen der Kirchenordnung, die am 21. Juli im Gottesdienst anlässlich der Einführung der neuen Amtsträger verlesen wurde.[23] Dort wurde die Kirchenzucht als erste und vornehmste Aufgabe der Ältesten beschrieben. Des Gallars unterschied zwischen privater und öffentlicher Kirchenzucht, temporärem Abendmahlsausschluss und Gemeindeausschluss. Bei Ungehorsam eines gezüchtigten Gemeindeglieds war der Bischof hinzuzuziehen, bei Uneinigkeit im Kirchenrat erst der Rat der Diakone, dann der Coetus. Vermutlich aus der *Forma ac ratio* übernahm des Gallars die Betonung von Buße und Wiederaufnahme. Auffällig ist, dass er die Kirchenzucht als Aufgabe des Kirchenrats hervorhob. Die Pflichten der einzelnen Gemeindeglieder traten demgegenüber zurück.

---

[18] Vgl. KP FFL I, 23.3.1561 (36).
[19] Vgl. KP FFL I, 19.8.1561 (53f.).
[20] KP FFL I, 2.9.1561 (55).
[21] Da die Kirchenratsprotokolle im September 1561 abbrechen und erst nach Wilpins zweiter Exkommunikation im April 1564 wieder beginnen, kann über den weiteren Verlauf der Angelegenheit nichts Genaues gesagt werden.
[22] KP FFL I, 9.7.1560 (5).
[23] Vgl. KP FFL I, 21.7.1560 (6). Olson, Des Gallars, 42, datiert die Kirchenordnung auf den Dezember 1560. Doch war diese Ordnung oder ein Entwurf, der ihr so sehr ähnelte, dass der Protokollant es nicht für nötig hielt, spätere Änderungen zu vermerken, im Juli schon verlesen worden.

Vor allem liturgische Veränderungen und Ergänzungen zur Kirchenordnung wurden im Verlauf der ersten Monate des Bestehens der Gemeinde beschlossen, zumeist auf Veranlassung von Beschwerden aus der Gemeinde. Lesungen vor dem Beginn des Gottesdienstes, die Wiedereinführung des Psalmengesangs und des Sitzens im Abendmahl waren die wichtigsten Veränderungen, die auf Beschwerden aus der Gemeinde zurückzuführen sind.[24] Daneben entschied der Kirchenrat, dass Verlobungen nur noch in Anwesenheit eines Pfarrers oder Ältesten gültig zu vollziehen seien.[25] Die *Prophetie* sollte nicht mehr wöchentlich, sondern nur noch an Feiertagen gehalten werden.[26] Das Abendmahl werde an jedem ersten Sonntag des Monats gefeiert und während der Austeilung Joh 13 bis zum Ende des Johannesevangeliums, soweit der Vorleser komme, gelesen. Wenn Krankenbesuche anstanden, konnten auf Bitte des Kranken seine Krankheit sowie seine Adresse abgekündigt werden.[27]

Im April 1561 entschied der Kirchenrat, des Gallars' *Forma politiae ecclesiasticae* auf Französisch drucken zu lassen, um Falschübersetzungen und Missbrauch durch Hamstede-Anhänger auszuschließen.[28] Schickler vermutet, dass des Gallars zu dieser Zeit auch die *Confession de foi* der französischen Kirche als offizielles Bekenntnis der Französischen Fremdengemeinde einführte.[29] Wiewohl dies nicht ausgeschlossen ist, gibt es für diese These keinen Beleg. Einzig 1575 ist protokolliert, dass ein Gemeindeglied nach einer Disputation über Glaubensfragen die *Confession de foi* unterzeichnen musste.[30] Eine offizielle Einführung des französischen Bekenntnisses ist nicht verzeichnet. Entweder hat sie in

---

[24] Vgl. KP FFL I, 10.9.1560 (8), 1.10.1560 (10), 1.11.1560 (14).

[25] Wie bei den anderen beiden untersuchten Gemeinden wird die Frage der Ehegerichtsbarkeit weitgehendst ausgeblendet. Gerade bei der Französischen Fremdengemeinde London wäre jedoch eine eigene Untersuchung des Themenkomplexes Verlobung/Heirat/Ehe fruchtbar. Hier lassen sich immer wieder Modifikationen in der Haltung des Kirchenrats nachweisen. Deren Zusammenhang mit der englischen Gesetzgebung und der Stellung der Gemeinde innerhalb der Londoner Gesellschaft sollte in einer eigenen Studie nachgegangen werden.

[26] Zu Namen und Entwicklung der *Prophetie* s.u. den Abschnitt zur Lehr- und Lebensgrundlage der Gemeinde.

[27] Vgl. KP FFL I, 1.10.1560 (10), 8.10.1560 (11), 15.10.1560 (11f.), 17.12.1560 (20), 2.1.1561 (21).

[28] Vgl. KP FFL I, 15.4.1561 (39). Nicolas des Gallars, Forme de police ecclesiastique, instituée à Londres en l'Eglise des Francois, o.O., ohne Drucker, 1561, Format: 8° (BL: C.46.b.24.[3.]).

[29] Vgl. Schickler, Eglises du refuge, 103.

[30] Vgl. KP FFL II, 23.6.1575.

den nicht protokollierten beziehungsweise nicht überlieferten Jahren 1561–64 oder 1565–71 stattgefunden, oder die *Confession de foi* wurde stillschweigend in die Französische Fremdengemeinde London eingeführt. Zumindest aber ist zu vermuten, dass die Bekenntnisse der ersten Londoner Fremdengemeinde nach 1560 für die französische Gemeinde keine bedeutende Rolle mehr spielten. 1572 entschied der Konvent der französischen Fremdengemeinden in England, ihre Kirchenordnungen soweit möglich der *Discipline ecclésiastique* von Frankreich anzupassen.[31]

Im Juli 1561, als die ersten Neuwahlen von Ältesten und Diakonen anstanden, diskutierte der Kirchenrat über den Sinn der jährlichen Wahlen. Da einige Gemeindeglieder Neuwahlen forderten, sollten sie durchgeführt werden.[32] Zehn Tage später predigte Pierre Alexandre über jährliche Wahlen.[33] Damit begann die erste ekklesiologische Debatte zwischen des Gallars und Alexandre. Die beiden Prediger kreuzten im Jahr 1561 mehrmals wegen ekklesiologischer Fragen die Klingen. Zuletzt drehte sich alles um die rechte Theologie der Kirchenzucht. Dass daneben finanzielle und persönliche Probleme eine große Rolle spielten, vielleicht sogar den Ausschlag für den Ausgang der Streitigkeiten gaben, darf jedoch nicht übersehen werden.[34]

Zwei Tage nach der Wahlpredigt griff Alexandre in einer Predigt Kirche und Gewählte an. Es würden Amtsträger gewählt, die kaum lesen oder ihr Glaubensbekenntnis aufsagen könnten. Alexandres Predigt mag besonders scharf ausgefallen sein, weil er selbst sich wegen seines früheren Mönchtums Vorwürfen aus der Gemeinde ausgesetzt sah.[35] Einen Tag später entschied der Kirchenrat, Alexandre vorläufig zu suspendieren und den Bischof von London zu informieren. Für den Fall, dass der Bischof Alexandre nicht suspendierte, wollten die Ältesten geschlossen von ihrem Amt zurücktreten. Am selben Tag noch bestätigte der Bischof brieflich die Suspension und lud die Streitparteien vor.[36] Bei dem folgenden Gespräch wurde der Hintergrund von Alexandres Ärger deutlich: Als er als erster ausgebildeter Prediger nach London kam, war er ein gern gesehener Pfarrer, aber mit des Gallars' Ankunft wurde er plötzlich ersetzt.[37]

---

[31] Vgl. KP FFL II, 10.3.1572.
[32] Vgl. KP FFL I, 17.7.1561 (46f.).
[33] Vgl. KP FFL I, 27.7.1561 (48).
[34] Eine ausführliche Darstellung der verschiedenen Streitigkeiten zwischen des Gallars und Alexandre gibt DENIS, Eglises d'étrangers, 123–141.
[35] Das sprach er in der Predigt an, vgl. KP FFL I, 29.7.1561 (48f.).
[36] Vgl. KP FFL I, 30.7.1561 (49f.).
[37] Vgl. KP FFL I, 4.8.1561 (50f.).

Der Bischof von London nahm den Rücktritt der Ältesten nicht an. Dass der Bischof lauf Kirchenordnung gar nicht über Annahme und Rücktritt der Ältesten zu befinden hatte, sondern allein die Gemeinde, schien im Eifer der Auseinandersetzungen in Vergessenheit geraten. Eine Einbeziehung der Gemeinde ist nicht protokolliert. Jedenfalls gelang dem Bischof die Versöhnung. Die Ältesten waren bereit, die Auseinandersetzung mit Alexandre zu vergessen. Alexandre jedoch bestand darauf, vom Bischof von London und der Königin als Prediger für London und ganz England eingesetzt zu sein. Der Bischof zog es laut dem Protokollanten, Anthoine du Ponchel, vor, nicht auf diese Rede zu antworten.[38]

Die Auseinandersetzungen waren mit diesem ersten Gespräch vor dem Bischof von London noch nicht beendet. Im August predigte Alexandre, ohne sich, wie mit dem Bischof besprochen, öffentlich zu entschuldigen, und kam danach zum Ärger des Protokollanten und vielleicht auch der übrigen Ältesten uneingeladen zur Kirchenratssitzung.[39] Der Protokolleintrag lässt einen weiteren Stachel für den stolzen Prediger erahnen: Als Prediger war Alexandre nicht Mitglied des Kirchenrats; in der Gemeindeleitung hatte er keine Rechte. Dass Alexandre nicht an den Sitzungen des Gremiums teilnahm, wird den Gegensatz zwischen Prediger und Kirchenrat verstärkt haben. Die Affäre nahm in den folgenden Monaten solche Ausmaße an, dass ein eigenes Protokollbuch angelegt wurde.[40]

Weitere Unruhe entstand, als Alexandre in einer Predigt im Herbst 1561 drei Arten von Sünden unterschied, auf die die Gemeinde mit verschiedenen Modi der Kirchenzucht reagieren sollte: *peccata publica*, *peccata occulta* und *peccata occultiora*.[41] Öffentliche Sünden sollten öffentlich, *peccata occulta* mit dem in Mt 18 vorgeschriebenen Ablauf ermahnt und gebüßt werden. Als *peccata occulta* galten Vergehen, die nicht öffentlich bekannt waren, aber von mindestens zwei bis drei Personen bezeugt werden konnten. *Peccata occultiora* nannte Alexandre Vergehen, die nicht mehr als einen Zeugen hatten. Sie durften nicht weitererzählt werden; kein anderer als der eine Zeuge hatte das Recht zur Ermahnung.

---

[38] Du Ponchel bezog in der ganzen Angelegenheit eindeutig Stellung.

[39] Vgl. KP FFL I, 10./12.8.1561 (52): Alexandre „se trouuant au Consistoire de son bon plaissir sans y estre autrement appelle".

[40] Vgl. KP FFL I, 56. Das Buch ist verschollen.

[41] Vgl. sein Verteidigungsschreiben an Bischof Grindal: *Apologia Petri Alexandri adversus animadversiones domini Gallasii ad reverendum praesulem et dominum episcopum Londinensem* [1562], ediert in: Denis, Alexandre, 555–560, hier: 559.

Als Beispiel für die Richtigkeit seiner Auffassung führte er Augustins Auslegung zu der Geschichte von Joseph und Potiphars Frau an:[42] Ein einzelner Zeuge kann auch falsches Zeugnis reden. Solche Beschuldigungen dürfen nicht veröffentlicht werden.

Mit der ausdrücklichen Unterscheidung von drei Arten von Sünden mag Alexandre alleine gestanden haben, inhaltlich sagte er nichts anderes als Calvin und a Lasco. Auch der polnische Reformator hatte festgelegt, dass Sünden, von denen nur einer weiß oder die einer vermutet, nur unter vier Augen besprochen werden sollten, und dass, wenn der Verdächtigte leugnet, die Sache Gott anheim gestellt werde. Alexandres Ausführungen hätten also zu keinem Streit in der Gemeinde führen müssen. Doch schon bald schlugen Auseinandersetzungen um die rechte Kirchenzucht hohe Wellen: Der Coetus wurde involviert und der Bischof von London ebenfalls.[43] Laut Coetusbericht hatte Alexandre gesagt, „privata peccata referre ad duos aut tres, sit quodammode proditio et haeresis." Dies hatten einige Gemeindeglieder als Gefahr für die gesamte Kirchenzucht wahrgenommen und waren deswegen noch vor des Gallars' Rückkehr aus Frankreich an den Coetus herangetreten.[44]

Der in den Kirchenratsprotokollen der Niederländischen Fremdengemeinde überlieferte Bericht von der Coetussitzung lässt eine mögliche Erklärung dafür aufscheinen, warum der Streit solche Dimensionen annahm: Alexandre sprach selten gemäßigt, auch hier fand er harte Worte zur Erörterung seiner Position. Das erleichterte seinen Gegnern Angriffe und verschreckte mögliche Freunde. Dennoch scheint er in der Gemeinde einen solchen Rückhalt genossen zu haben, dass die Ältesten im Coetus eine öffentliche Disputation als zu gefährlich ablehnten.[45] Der Fall kam vor den Bischof.

Des Gallars nahm nach seiner Rückkehr den Streit zum Anlass, Alexandre endgültig aus London zu vertreiben. Er unterstützte die Partei, die durch Alexandres Ansichten die gesamte Kirchenzucht gefährdet sah. Jede Sünde müsse mit der Kirchenzucht brüderlich ermahnt werden, und jeder, der leugnet oder Widerstand zeigt, müsse durch mehrere Personen ermahnt werden können. Die Unterscheidung zwischen *peccata occulta* und *peccata occultiora* zerstöre die Zucht.

---

[42] Vgl. ebd., 555f.

[43] Vgl. KP NFL I, 7.10.1561.

[44] Des Gallars hatte als Delegierter an der Synode von Poissy teilgenommen (vgl. für eine Kurzbiographie des Gallars': OLSON, Des Gallars).

[45] Vgl. KP NFL I, 7.10.1561.

Es ist nicht überliefert, ob die Auseinandersetzung einen realen Kirchenzuchtfall in der Gemeinde zum Hintergrund hatte; vermutlich beeinflusste sie die Ausübung der Zucht nicht unmittelbar. Es handelte sich um einen theoretischen, theologischen Streit, denn in der Durchführung der Zuchtfälle, die bis zum Kirchenrat vordrangen und protokolliert wurden, waren sich beide Streitparteien einig. Denunziationen vor dem Kirchenrat gab es selbstverständlich, doch wurden diese zumeist unter dem Titel „Streitfall" behandelt, betrafen also damit mindestens zwei Personen und hatten in der Regel auch mehrere Zeugen.

Für die Kirchenzuchtpraxis war die Auseinandersetzung zwischen des Gallars und Alexandre nicht von großer Bedeutung, für die Kirchenzuchttheologie und das Wissen der Gemeinde um die Zucht hingegen schon. Der Fall führte zu einigem Aufsehen, und die Gemeindeglieder erfuhren so noch einmal, was die Grundlagen der Kirchenzucht waren und wie die Zucht richtig durchgeführt werden sollte. Zudem wurde hier theologisch geklärt, dass in der Französischen Fremdengemeinde London jedes Vergehen geahndet werden sollte; der Grundstein zu einem Zucht- und Ordnungs-System war gelegt.

Für Pierre Alexandre hatte die Auseinandersetzung die persönliche Konsequenz, dass er London im Frühjahr 1562 verließ.[46] Die Französische Fremdengemeinde London hatte damit einen ihrer größten Streitfälle beendet; weitreichende Auseinandersetzungen in der Gemeindeleitung kamen bis zum Ende des Jahrhunderts nicht mehr vor.[47]

Am 22. Januar 1563 teilte Nicolas des Gallars dem Kirchenrat mit, er wolle London verlassen und habe Adrian Savaria als Nachfolger gewählt. Savaria jedoch verzog noch vor des Gallars' Umzug aus England, und des Gallars bestimmte Jean Cousin, der am 12. März in London angekommen war, zu seinem Nachfolger. Mitte Juni verließ er London endgültig, und Cousin wurde der neue Hauptpfarrer der Gemeinde.[48] Des Gallars galt später als Gründungspfarrer der Gemeinde.[49]

---

[46] Alexandre starb weniger als ein Jahr später (vgl. Denis, Eglises d'étrangers, 140).

[47] Zu den Auseinandersetzungen um Cassiodor da Reine und Antonio del Corro vgl. Schickler, Eglises du refuge, 121–124, 167–176.

[48] Vgl. Denis, Eglises d'étrangers, 20. Kurze biographische Angaben zu Cousin finden sich: Littleton, Threadneedle Street, 93f.

[49] S.u. den Abschnitt zur Wahl der Amtsträger.

In einem nicht protokollarisch überlieferten Zeitraum wurde eine wichtige Veränderung in der Kirchenorganisation vollzogen: die Ersetzung der Gemeindewahl durch die Kooptation.[50]

Die Gemeinde wuchs in den ersten Jahren ihres Bestehens stetig. Zwischen 1560 und 1600 verdoppelte sich die Zahl der Ausländer in London nahezu.[51] Etwa die Hälfte von ihnen war Mitglied einer Fremdengemeinde, wobei die Niederländische Fremdengemeinde etwas mehr Mitglieder hatte als die Französische Fremdengemeinde, die Italienische und Spanische Fremdengemeinde wesentlich weniger. Hatten 1561 etwa 750 Personen der Französischen Fremdengemeinde angehört, so waren es 1590 ungefähr 2500. Dazwischen schwankten die Zahlen, je nachdem wie stark die Verfolgungen auf dem Kontinent waren, zwischen mehr als 1800 (1568 und 1571) und knapp 1200 (1581/82).[52]

Zwischen 1568 und 1571 erfolgten mehrere Einwanderungswellen. Besonders infolge der Bartholomäusnacht, aber auch schon vor 1572, flohen viele Gemeindeglieder und Pfarrer aus Frankreich nach London. Die Gemeinde erhielt damit eine intensive französische Ausrichtung. Gleichzeitig hatte die starke Einwanderung ganz praktische Folgen: Das Kirchgebäude wurde zu klein; die Gemeinde musste sich mit einer großen Zahl von Renegaten auseinandersetzen. Und sie sollte den Ansprüchen der Flüchtlingspfarrer gerecht werden.[53]

Das Jahr 1572 brachte eine wichtige organisatorische Veränderung für die Gemeinde: Der Kirchenrat teilte die Stadt in zwölf Bezirke ein. Jeder Pfarrer bekam sechs Bezirke zugeteilt, jeder Älteste einen. So sollten Kirchenzucht und Katechetisierung in der Gemeinde vorangetrieben werden. Einmal jährlich wurden Visitationen der gesamten Gemeinde angeordnet.[54] Mit diesem Beschluss begann ein Prozess der Systematisierung und Verschärfung der Kirchenzucht.[55]

---

[50] Vgl. SCHICKLER, Eglises du refuge, 167.

[51] Vgl. LITTLETON, Threadneedle Street, 24.

[52] Vgl. LITTLETON, Threadneedle Street, 30–32. Denis nennt leicht abweichende Zahlen (vgl. DENIS, Eglises d'étrangers, 8f.).

[53] Eine Liste der Flüchtlingspfarrer findet sich SCHICKLER, Eglises du refuge, 198–200.

[54] Vgl. KP FFL II, 25.2.1572. Schon des Gallars' Kirchenordnung hatte vorgeschrieben, die Ältesten sollten je für besondere Bezirke zuständig sein (vgl. DES GALLARS, Forma politiae ecclesiasticae, Unity, 122). Die Ordnung scheint jedoch keine Auswirkungen auf die Arbeit des Kirchenrats gehabt zu haben.

[55] Vgl. den parallelen Beschluss in Emden ein Jahr später (s.o. den Abschnitt zum Ablauf der Kirchenzucht in Emden).

1574 starb Jean Cousin, und Robert le Maçon, Sieur de la Fontaine, sowie Pierre L'Oiseleur, Seigneur de Villiers, wurden als Pfarrer der Gemeinde gewählt.[56] Le Maçon leitete die Gemeinde bis 1611 und prägte sie, insbesondere durch seine Kirchenordnung und den Katechismus, nachhaltig. Beide Schriften verfasste er etwa 1578. Die Kirchenordnung ist nie gedruckt worden, war aber bis ins 17. Jahrhundert hinein in der Gemeinde in Gebrauch und stellte das Vorbild für die Ordnung der französischen Gemeinden in England dar.

Spätestens 1577 wurde Guillaume de Laune Hilfspfarrer in London,[57] 1579 verließ L'Oiseleur die Hauptstadt,[58] und für einige Zeit war Le Maçon der einzige Hauptpfarrer der Gemeinde. 1582 kam Jean Castol, der nach einer Ausbildung in London in Heidelberg, Oxford und Genf studiert hatte, als zweiter Pfarrer nach London, 1591 folgten ihm Aaron Cappel und Samuel le Chevalier, die ebenfalls auf Kosten der Gemeinde in Genf ausgebildet worden waren.[59] Le Maçon war währenddessen nicht nur Pfarrer der Fremdengemeinde, sondern engagierte sich auch politisch. Zwischen 1595 und 1598 wurde er zu einem der wichtigsten Agenten des Königs von Frankreich.[60]

Neben dieser Politisierung zumindest des Pfarrers ist eine weitere Veränderung in der Ausrichtung der Gemeinde zu beobachten: Der Coetus verlor an Bedeutung, während gleichzeitig die Konvente der französischen Fremdengemeinden Englands immer wichtiger für die Französische Fremdengemeinde London wurden. Nach der Emder Synode von 1571 hatte die Gemeinde ihre Unabhängigkeit von den Vorgängen auf dem Kontinent betont, doch schon im Februar 1572 schickten die Fremdengemeinden eine Petition an ihre Bischöfe, Konvente bilden zu dürfen.[61] Im März entschieden sie, nicht an den Synoden auf dem Kontinent teilzunehmen, sondern eigene, nach Sprachen

---

[56] Robert le Maçon, Sieur de la Fontaine, wird in der Literatur teils als „Le Maçon", teils als „de la Fontaine" bezeichnet. Er selbst hat die Kirchenordnung von 1579 mit „Robert Lemacon" unterzeichnet, das Vorwort des Katechismus mit „R. Le Macon". Die Kirchenratsprotokolle dagegen sprechen ausschließlich von „Monsieur de la Fontaine". Da nicht klar ist, ob der Namenszusatz „de la Fontaine" lediglich eine Ortsangabe bezeichnet, nennt die vorliegende Untersuchung den Pfarrer „Le Maçon", soweit sie nicht aus Quellen zitiert, die von „de la Fontaine" sprechen.

[57] Vgl. Littleton, Threadneedle Street, 143. Dort auch eine Biographie de Launes und seine familiären Beziehungen.

[58] Vgl. ebd., 98.

[59] Vgl. ebd., 109–111.

[60] Vgl. Schickler, Eglises du refuge, 265.

[61] Vgl. KP FFL II, 4.2.1572.

getrennte, Konvente zu bilden, die Synoden der Fremdengemeinden in England aber nicht sprachlich zu trennen. Hier wurde auch der Beschluss gefasst, sich soweit möglich an die Kirchenordnung Frankreichs anzupassen.[62]

1575 schlossen sich die französischen Fremdengemeinden Englands dann auch organisatorisch zusammen,[63] 1581 fand der erste Konvent der französischen und wallonischen Kirchen in England statt.[64] Bei dem vierten Konvent 1584 wurde eine gemeinsame Kirchenordnung beschlossen, bei dem fünften Konvent 1586 Regeln zum Umgang mit *censura morum* und Renegaten. 1588 trat dann eine neue Kirchenordnung für alle französischen Fremdengemeinden in England in Kraft.[65] Die organisatorische Einbindung der Französischen Fremdengemeinde London in die Fremdengemeinden in England war damit vollzogen, inhaltlich aber beeinflusste die Londoner Gemeinde die Entwicklung aller anderen französischen Gemeinden in England.

Lehr- und Lebensgrundlage der Französischen Fremdengemeinde London: die Kirchenordnungen und Katechismen

Bereits 1560 erhielt die Gemeinde durch Nicolas des Gallars eine neue Kirchenordnung. Die *Forma politiae ecclesiasticae* wurde im Juli 1560 in der Gemeinde verlesen, eingeführt und Anfang 1561 gedruckt. Sie liegt in lateinischer Fassung in einer modernen Edition vor.[66] 1578 fertigte der damalige Pfarrer der Gemeinde, Robert le Maçon, Sieur de la Fontaine, eine neue Kirchenordnung an. Sie ist nur handschriftlich

---

[62] Vgl. KP FFL II, 10.3.1572.

[63] Vgl. SCHICKLER, Eglises du refuge, 333.

[64] Vgl. LITTLETON, Threadneedle Street, 99.

[65] Vgl. SCHICKLER, Eglises du refuge, 335–338.

[66] Forma Politiae Eccesiasticae of Nicholas des Gallars, 1561, in: BOERSMA/JELSMA (Hgg.), Unity in Multiformity. The minutes of the coetus of London, 1575, and the consistory minutes of the Italian Church of London, 1570–1591 (Publications of the Huguenot Society of Great Britain and Ireland 59), London 1997, 111–132. Die Ordnung wurde 1561 sowohl auf Französisch als auch auf Latein gedruckt: Nicolas DES GALLARS, Forma politiae ecclesiasticae, nuper institutae Londini in coetu Gallorum, London: John Daye, 1561 (BL: Add.MS.48096.ff.1–16), Format: 4°; Nicolas DES GALLARS, Forme de police ecclesiastique, instituée à Londres en l'Eglise des Francois, o.O., ohne Drucker, 1561 (BL: C.46.b.24.[3.]), Format: 8°. Die beiden Versionen differieren leicht. In der Gemeinde wirksam wurde die französischsprachige. Sie ist z.T. wörtlich in spätere Kirchenordnungen eingegangen. Die folgende Analyse benutzt, soweit nicht anders angegeben, die edierte Fassung.

überliefert.[67] Vermutlich im selben Jahr schrieb Le Maçon auch einen Katechismus für die Gemeinde.[68] 1588 entstand auf der Grundlage von Le Maçons *Police et discipline ecclesiastique* eine Kirchenordnung für alle französischsprachigen Fremdengemeinden in England. Sie wurde 1641 überarbeitet.[69]

Nicolas des Gallars' Forma politiae ecclesiasticae

Unmittelbar nach seiner Ankunft in London begann Nicolas des Gallars mit dem Verfassen einer neuen Ordnung für die Gemeinde. Bei der Vorstellung der neugewählten Ältesten im Juli 1560 wurde die *Forma politiae ecclesiasticae* verlesen. Der aus Genf berufene des Gallars benutzte für seine Kirchenordnung offensichtlich sowohl a Lascos *Forma ac ratio* als auch die Genfer *Ordonnances ecclésiastiques*[70] und die *Discipline ecclésiastique*

---

[67] Police et Discipline Ecclesiastique observee en L'eglise de la Langue Francoise A Londres, Archives de l'Eglise Protestante Française de Londres, London, MS 297.

[68] Ein Original des Katechismus ist nicht überliefert, jedoch eine englische Übersetzung, die vermutlich von 1580 stammt. Der Katechismus wurde 1602 neu aufgelegt: [Robert le Macon], Catechisme et instruction familiere pour les enfans qui se praeparent à communiquer à la saincte Cene: en rendant raison publiquement de leur Foy, selon la forme de l'Eglise François recueillie à Londres, London: Richard Field, 1602 (BL: 1018.h.39), Format: 8°. Die englische Übersetzung wurde von Thomas Man unternommen, der den Katechismus der englischen Kirche als Vorbild für eigene Katechismen zur Verfügung stellen wollte: A Catechisme and playne instruction for Children, which prepare themselves to communicate in the holy Supper, yeelding therein openlie a reason of their faith, according to the order of the Frenche Church at London. Written in French by Monsieur Fontaine, Minister of the same Churche there, and lately translated into English by T.W., London: Henrie Middleton, o.J. [1580?] (BL: 3505 c.52), Format: 8°. Die folgende Analyse bezieht sich hauptsächlich auf die englische Ausgabe, da sie den Katechismus wiedergibt, wie er im 16. Jahrhundert benutzt wurde. Im Text des Katechismus finden sich keine bedeutenden Differenzen zwischen den Ausgaben von 1580 und 1602, die Beilagen unterscheiden sich jedoch wesentlich.

[69] Police et discipline Eclesiastique observee es Eglises de la langue francoise recoeuillies en ce Royaume d'Angleterre soubz la protection de la Serenissime Royne Elizabeth, Que dieu conserve en toute heureuse prosperité, angenommen von der französischen Gemeinde Norwich am 29.4.1589 (BL: Eg.2568), Folio; Police et Discipline Ecclesiastique, observée es Eglises de la Langue Françoise recueillies en ce Roiaume d'Angleterre sous la protection de nostre Souverain Sire Charles (que Dieu conserve en toute heureuse prosperité) selon quelle a esté reveüe par le Sinode desdittes Eglises l'an MDCXLI (BL: Eg.2734), Folio.

[70] Die Ordnung ist ediert: Johannes Calvin, Ordonnances Ecclésiastiques, 1541/61, in: Peter Barth/Wilhelm Niesel/Dora Scheuner (Hgg.), Joannis Calvini opera selecta, 5 Bde., Bd. II, München 1952, 325–389. In seinem Vorwort bezieht sich des Gallars explizit auf die Genfer Ordnung, aber auch auf die Tradition der Gemeinde (vgl. des Gallars, Vorwort, in: Schickler, Eglises du refuge III, 62–64, 63).

der französischen Kirche.[71] Calvins *Institutio christianae religionis* dagegen bezog der enge Mitarbeiter des Genfer Reformators – zumindest bei den im Rahmen dieser Untersuchung im Vordergrund stehenden Aspekten der Ämterordnung, der Kirchenzucht und der *Prophetia* – nicht erkennbar ein.

Der Aufbau der *Forma politiae ecclesiasticae* folgt im Wesentlichen den *Ordonnances ecclésiastiques*. Die Ordnung beginnt mit der Feststellung, es gebe vier Ämter, Pastoren, Doktoren, Älteste und Diakone. An die Beschreibung der Aufgaben der Pastoren, ihrer Zulassung zum Amt, Wahl, Einsetzung und Hinderungsgründe (Zuchtbestimmungen) schließt – im Gegensatz zu den *Ordonnances ecclésiastiques* – die *Prophetie*[72] an. Ihr wird eine Darstellung des Doktorenamtes beigefügt. Aufgabenbeschreibungen von Ältesten und Diakonen folgen, danach die Sakramente Taufe und Abendmahl, zuletzt Vorschriften zu Eheschließung, Krankenbesuchen und Bestattungen. Des Gallars schließt mit einer Wiedergabe der Formulare zur Aufnahme in die Gemeinde sowie zur Einsetzung von Ältesten und Diakonen. In der Genfer Kirchenordnung standen die Formulare jeweils an der Stelle, an der die Ämter besprochen wurden.

Ein weiterer Unterschied im Aufbau der Kirchenordnungen ist der Ort, an dem die Kirchenzucht behandelt wird. Während Calvin sie an das Ende der Genfer Ordnung stellte und so ihre Bedeutung hervorhob, behandelte des Gallars sie im Zusammenhang der Aufgabenbeschreibung für die Ältesten. Damit war sie integrativ in die Kirchenordnung eingebettet. An dieser Stelle fand sie sich auch in der *Discipline ecclésiastique*. A Lasco hatte die Kirchenzucht im Zusammenhang mit dem Abendmahl besprochen und ins Zentrum seiner Theologie eingebunden. Indem des Gallars den Ort der Kirchenzucht im Aufbau der Kirchenordnung veränderte, modifizierte er auch den

---

[71] Discipline ecclésiastique. 1559, in: NIESEL (Hg.), Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche, Zürich ³1948, 75–79. Eine Gruppe amerikanischer und französischer Forscher hat sich in den letzten Jahren um die Vorbereitung einer neuen Edition der französischen Kirchenordnungen und Synodenprotokolle verdient gemacht. Im Zuge dessen wurden auch verschiedene Fassungen der *Discipline ecclésiastique* ediert und veröffentlicht (vgl. SUNSHINE, French Protestantism; ROUSSEL, Discipline; DERS./DEYON, Aymon).

[72] In Anlehnung an die *Prophetia* der Niederländischen Fremdengemeinde wird die *Prophetie* hier kursiv geschrieben. Es handelt sich jedoch, wie schon in der *Forma ac ratio*, um eine völlig andere Art des Lehrgottesdienstes. Darauf soll die Verwendung des deutschen Begriffs verweisen. Zur Institution s.u. die Ausführungen zur Zusammenarbeit der Ämter in der Französischen Fremdengemeinde London.

theologischen Gehalt der Disziplin. Ihre konstitutive Beziehung zum Abendmahl war aufgehoben.

Das Abendmahl wurde nun zu einem Zuchtmittel. Des Gallars führte in Anlehnung an die Genfer Kirchenordnung den temporären Abendmahlsausschluss als Strafe für Frevel und Ausschweifung in London ein. Dadurch sollte die Person zu Scham und Schuldbekenntnis gebracht werden.[73] Ein positiver Zusammenhang zwischen Abendmahl und Kirchenzucht wurde nicht mehr sichtbar; der Abendmahlsausschluss fungierte als Strafe. In weiteren Bestimmungen ging es darum, ihn durchzusetzen. Des Gallars fürchtete, dass Menschen, denen die Teilnahme am Abendmahl verboten war, dennoch teilzunehmen suchten. Die Pfarrer sollten dafür verantwortlich sein, solche Menschen im Gottesdienst von der Abendmahlsteilnahme abzuhalten.[74]

Ebenfalls vermutlich im Anschluss an Genf, aber auch an die *Discipline ecclésiastique*, bestimmte des Gallars, dass alle, die an katholischen Zeremonien teilgenommen hatten, öffentlich Buße tun mussten.[75] Bei a Lasco hatte das Problem der katholischen Renegaten noch nicht bestanden.

Dagegen schloss sich des Gallars möglicherweise a Lasco an, als er die Buße hervorhob. Eine Wiederaufnahme sahen zwar auch die *Ordonnances ecclésiastiques* und die *Discipline ecclésiastique* vor, doch ausführliche Bestimmungen zur Buße wie bei des Gallars und a Lasco finden sich in den anderen französischsprachigen Ordnungen nicht.[76]

Eine deutliche Anlehnung an a Lasco besteht in der *Forma politiae ecclesiasticae* auch bei Bestimmungen, die auf die besondere Situation der Londoner Gemeinde eingehen. So wurden Coetus und Bischof in die Ordnung einbezogen. Jedoch gab des Gallars beiden Instanzen neue Inhalte; die Bestimmungen wurden an die veränderte Situation der

---

[73] Vgl. Forma politiae ecclesiasticae, Unity, 123.

[74] Vgl. ebd. Die Problematik wurde auch in den Kirchenratssitzungen besprochen (s.u. den Abschnitt zu Kirchenzucht und Abendmahl).

[75] Zum Genfer Umgang mit Renegaten, der des Gallars sicher beeinflusste, vgl. Grosse, Rituels, 568–595. Theologisch begründet wurde die strenge Ahndung der Teilnahme an katholischen Riten mit der Überzeugung, dass jeder, der an der Messe teilnahm, Gott aufgab. Eine Messteilnahme aus Schauspielerei konnte Calvin sich nicht vorstellen. 1560 schärfte der Rat der Genfer Bevölkerung in mehreren Erlassen das Verbot des Messbesuchs ein. An Grosses Ausführungen wird auch deutlich, dass in Genf wesentlich härtere Strafen gegen Renegaten verhängt wurden als in London (vgl. bes. ebd., 583–585).

[76] Auch Calvin ging in der *Institutio christianae religionis* im Zusammenhang der Kirchenzucht nicht näher auf die Buße ein.

Gemeinde angepasst. Mehrmals verwies des Gallars auf den Bischof.[77] Er sollte die Pfarrer bestätigen;[78] aus den Kirchenratsprotokollen geht hervor, dass er zumindest des Gallars auch einführte.[79] An den Bischof waren auch die Fälle von Ungehorsam bei der Kirchenzucht zu übermitteln. Dissens im Kirchenrat dagegen sollte nicht vor die Obrigkeit getragen, sondern innerhalb der Fremdengemeinden gelöst werden. Zuerst sollte der Kirchenrat die Diakone hinzuziehen; wenn auch sie keine Einigung erreichen konnten, war der Konflikt im Coetus zu besprechen.

Deutlicher als bei diesen situationsbedingten Übernahmen aus der *Forma ac ratio* wird der Einfluss der ersten Londoner Kirchenordnung jedoch an anderen Stellen: bei der *Prophetie* und der Wahl von Ältesten und Diakonen. Die *Prophetie* wurde als Schrifterklärung durch Pfarrer, Älteste und gewählte Gemeindeglieder geübt, genau wie a Lasco es in der *Forma ac ratio* beschrieben hatte.[80] Des Gallars schloss an, die *doctores* sollten den Katechismus lehren.[81] Der Vergleich mit den anderen Ordnungen zeigt, dass *Forma ac ratio* und Tradition der Gemeinde für die *Prophetie* Pate standen: *Discipline ecclésiastique* und *Institutio* gehen gar nicht auf solche Lehrgottesdienste ein, die *Ordonnances ecclésiastiques* kennen nur das gemeinsame Schriftstudium der Pfarrer.

Den größten Einfluss hatte die *Forma ac ratio* jedoch auf die Art der Ältestenwahl. In *Forma ac ratio* wie *Forma politiae ecclesiasticae* war die Ältestenwahl Aufgabe der gesamten Gemeinde. Jedes Gemeindeglied hatte das Recht, seine Stimme zur Wahl der Amtsträger abzugeben. Während *Discipline ecclésiastique* und *Institutio* zum Wahlmodus schwiegen,[82] ließ die Genfer Kirchenordnung die Ältesten durch Rat und Pfarrer wählen.[83] Des Gallars bezog sich bei der Beschreibung des Wahlmodus ausdrücklich auf die Tradition der Gemeinde:

---

[77] Der Bischof – oder, wie er 1578 betitelt wurde, der Superintendent – wurde nicht als Amtsträger der Gemeinde angesehen. Das Bischofs- bzw. Superintendentenamt war in der Französischen Fremdengemeinde kein Gemeindeamt mehr.

[78] In der ersten Londoner Fremdengemeinde hatte der König die Pfarrer bestätigt.

[79] Vgl. KP FFL I, 24.6.1560 (4).

[80] Vgl. Forma ac ratio, K II, 104f.

[81] Vgl. Forma politiae ecclesiasticae, Unity, 119f. Die *Prophetia* als Predigtnachgespräch war auch zu a Lascos Zeiten in der französischen Gemeinde nicht geübt worden. Offensichtlich wurde sie auch nach Wiedererrichtung der Gemeinde nicht eingeführt, sondern die Gemeinde hielt sich an ihre herkömmlichen Bräuche.

[82] Roussel merkt an, dass 1559 noch jede Gemeinde in Frankreich auf je eigene Weise ihre Amtsträger wählte (vgl. Roussel, Discipline, 175).

[83] Dies war selbstverständlich auch der kirchenpolitischen Situation in Genf geschuldet. Zur Pfarrwahl hatte Calvin in der Institutio gesagt, die Pfarrer sollten möglichst durch die ganze Gemeinde unter Leitung eines Pfarrers gewählt werden (vgl. ICR IV, 3,15 u. 4,10f.).

> Wir folgen fast demselben Wahlmodus, der bisher beachtet wurde, damit wir Gemurmel vermeiden und allem Gerede vorbeugen.[84]

Dann allerdings beschrieb des Gallars nicht den Wahlmodus der *Forma ac ratio*. Zwar wählte in beiden Ordnungen die gesamte Gemeinde, doch die Wahl selbst vollzog sich auf unterschiedliche Weise. Während nach a Lasco die Gemeindeglieder ihre Wahlzettel im Laufe der Woche bei Ältesten oder Pfarrern abgeben mussten, wählte bei des Gallars die Gemeinde, die in der Kirche versammelt war. Die Wahlberechtigten gingen nach vorne und gaben dort ihre Stimme ab. Da für die Niederländische Fremdengemeinde London ein Jahr später derselbe Wahlritus beschrieben ist, kann nicht ausgeschlossen werden, dass des Gallars sich hiermit tatsächlich an die Tradition der Gemeinde anlehnte. Dann hätten allerdings a Lasco und Micron einen Ritus beschrieben, den es so nicht gab.[85] Das ist insofern unwahrscheinlich, als der von a Lasco und Micron geschilderte Ritus komplizierter ist als der von 1560/61. Besser lässt sich die Übereinstimmung zwischen der *Forma politiae ecclesiasticae*, die 1560 eingeführt und 1561 gedruckt wurde, mit dem Wahlmodus der Niederländer 1561 durch die Interaktion der beiden Fremdengemeinden in London erklären.

Die Pfarrer sollten durch Pfarrer und Älteste kooptiert, dann der Coetus befragt werden. Danach erhielt die Gemeinde eine Einspruchsfrist, und zuletzt wurde der Bischof um Bestätigung der Gewählten gebeten. Damit lehnte sich die *Forma politiae ecclesiasticae* an die Bestimmungen der französischen Kirchenordnung an.[86] Von einer Ordination der Pfarrer oder gar aller Amtsträger sprach einzig die *Discipline ecclésiastique*. Des Gallars gab lediglich die Formulare wieder, mit denen sich die Amtsträger vor der Gemeinde verpflichteten. Wie der Einsetzungsritus aussehen sollte, erklärte er nicht.

---

[84] Forma politiae ecclesiasticae, Unity, 121: „Formam electionis eandem fere sequemur quae hactenus observata fuit, ut vitemus murmura, & omnium ora obstruamus."

[85] Ein mögliches Vorbild neben der Londoner Ordnung könnte die Ordnung der Straßburger Fremdengemeinde bzw. von Valérand Poullains Fremdengemeinde aus Glastonbury und Frankfurt sein. Poullain beschreibt jedoch in der *Liturgia sacra*, dass in Straßburg und Frankfurt die Voten in Urnen eingesammelt wurden. Zudem sollte nach Poullain der Kirchenrat Kandidaten für die Wahl aufstellen (vgl. Liturgia sacra, Honders, 226f.; Ebrard, Frankfurt, 57–59). Dies erwähnen weder *Forma politiae ecclesiasticae* noch die niederländischen Kirchenratsprotokolle, sodass Poullain und mit ihm Calvins Straßburger Ordnung als unmittelbare Vorbilder ausgeschlossen werden können. John Knox gibt in dem *Book of Discipline* den Gemeinden die Freiheit, selbst zu entscheiden, auf welche Weise Älteste und Diakone am besten von allen männlichen Gemeindegliedern in Freiheit gewählt werden können (vgl. Knox, Buke of Discipline, 233f.).

[86] Lediglich ein Bischof wurde in der *Discipline ecclésiastique* selbstverständlich nicht befragt.

Owe Boersma und A.J. Jelsma beschreiben in ihrer Einleitung zur Edition der *Forma politiae ecclesiasticae* des Gallars' Ordnung als „adaptation of the *Forma ac Ratio* of Joannes a Lasco".[87] Philippe Denis und Fernand de Schickler dagegen betonen den Bezug auf Calvin und die Genfer Kirchenordnung.[88] Schickler weist darauf hin, dass des Gallars den Wahlmodus für veränderbar hielt, und folgert, der Pfarrer aus Genf habe langfristig die Ältestenwahl der Pfarrwahl anpassen, also die Kooptation einführen, wollen.[89] Dass die Kirchenordnung von 1578 tatsächlich die Kooptation vorschrieb, scheint ihm Recht zu geben. Allerdings ließ des Gallars selbst mit keinem Wort erkennen, wie er sich künftige modifizierte Wahlen vorstellte.

Deutlich ist, dass des Gallars beim Verfassen der *Forma politiae ecclesiasticae* die Genfer wie die französische Kirchenordnung vor Augen hatte, aber auch wichtige Teile aus der *Forma ac ratio* in seine Ordnung integrierte. Ebenso deutlich ist, dass er die Theologie der *Forma ac ratio* nicht übernahm. Weder der Gemeinschaftsgedanke noch die Fokussierung auf Abendmahl und Kirchenzucht sind in der *Forma politiae ecclesiasticae* zu finden. Zwar sollte immer noch die gesamte Gemeinde die nichttheologischen Amtsträger wählen, aber der Wahlmodus war nicht mehr theologisch, sondern in der Tradition der Gemeinde begründet. Auch wurde er zur Disposition gestellt. Die Einheit des Ältestenamtes war gleichfalls aufgehoben. Die *Prophetie* war zwar aus der *Forma ac ratio* übernommen, aber nicht in der niederländischen Version, die der Gemeinde Einfluss auf die Predigtbesprechung einräumte. In der ersten Londoner Fremdengemeinde, als Niederländer und Franzosen eine Gemeinde bildeten, war es als nicht notwendig empfunden worden, eine *Prophetia* als Predigtnachgespräch in beiden Gemeinden durchzuführen, da viele Gemeindeglieder bilingual waren und die Gottesdienste beider Gemeinden besuchen konnten.[90] Die Situation hatte sich nun geändert; die Ordnung änderte sich nicht.

Mit des Gallars' neuer Ordnung waren folglich die zentralen ekklesiologischen Punkte a Lascos aufgegeben: die Zusammenschau von Abendmahl und Kirchenzucht als Kern der Kirche sowie die Einbeziehung

---

[87] Boersma/Jelsma, Unity, 111.

[88] Vgl. Schickler, Eglises du refuge, 103; Denis, Eglises d'étrangers, 56. Ähnlich hatte Johnston geurteilt, Actes, xxii.

[89] Vgl. Schickler, Eglises du refuge, 107.

[90] Vgl. Forma ac ratio, K II, 104.

der gesamten Gemeinde in alle ekklesiologischen Handlungen. Die Gemeinde wurde nicht mehr als *communio corporis Christi* gedacht.

Robert le Maçons Police et discipline ecclesiastique

Die *Police et discipline ecclesiastique* wurde 1578 verfasst und von dem Pfarrer, Robert le Maçon, Sieur de la Fontaine, sowie den Ältesten unterzeichnet. Im August 1579 bestätigten Pfarrer und Älteste die Ordnung noch einmal, und von nun an unterschrieben alle neuen Amtsträger – auch die Diakone – die *Police et discipline ecclesiastique*.[91]

Die Struktur der Ordnung orientiert sich an des Gallars' *Forma politiae ecclesiasticae*, ist aber stringenter. Zunächst werden die vier Ämter der Kirche beschrieben. In die Erörterung des Ältestenamtes ist eine ausführliche Darstellung der Kirchenzucht integriert. Auf die Ämter folgen die Gottesdienste, *Prophetie* und Propositien, die Sakramente Taufe und Abendmahl, Eheschließung, Krankenbesuche und Bestattung und zuletzt Formulare zur Entlassung, Nominierung und Einsetzung von Ältesten und Diakonen sowie zur Einsetzung der Pfarrer. Aus Le Maçons Ordnung geht hervor, dass die Amtsträger – offensichtlich alle Amtsträger – mit Handauflegung in ihr Amt ordiniert wurden. Le Maçon zitiert das „Priere avec l'imposition des mains" zur Ordination.[92]

Etwa ein Drittel der Kirchenordnung ist sprachlich von des Gallars' *Forma politiae ecclesiasticae* abhängig, auch wenn fast keine Punkte wörtlich übernommen sind. Gerade in den auf des Gallars zurückgehenden Bestimmungen zeigen sich indes charakteristische Unterschiede. Le Maçons Ordnung ist stärker als des Gallars' auf die Londoner Verhältnisse zugeschnitten. Sie betont die Bedeutung der Verteidigung gegenüber Angriffen von außen. Zugleich erfährt die gegenseitige Liebe in der Gemeinde größere Beachtung als in des Gallars' Ordnung.[93]

Im Folgenden sollen hauptsächlich die Änderungen gegenüber des Gallars' Ordnung hervorgehoben werden. Das Wahlrecht war

---

[91] Vgl. Police et discipline ecclesiastique, 15r+v sowie die folgenden Seiten. Das Exemplar der Eglise Protestante Française de Londres enthält Unterschriften bis 1606. Denis, Eglises d'étrangers, 57, hält die *Police et discipline ecclesiastique* für einen Beweis, dass des Gallars' Kirchenordnung in London bis ins 17. Jahrhundert hinein benutzt wurde. Die *Police et discipline ecclesiastique* unterscheidet sich jedoch auf bezeichnende Weise von der *Forma politiae ecclesiasticae*.

[92] Police et discipline ecclesiastique, 15r. Des Gallars hatte lediglich die Verpflichtungsformulare der Amtsträger gebracht.

[93] Vgl. z.B. Forme de police, 5vf. u. Police et discipline ecclesiastique, 1rf.

vereinheitlicht. Alle Amtsträger wurden nun auf dieselbe Weise gewählt, durch Kooptation. Der einzige Unterschied zwischen den Wahlmodi für die verschiedenen Ämter war der Gemeinde von der Obrigkeit auferlegt: Die Pfarrwahl musste weiterhin durch den Superintendenten bestätigt werden. Gegenüber des Gallars' Ordnung war das Wahlgremium bei der Kooptation erweitert: Nicht allein Pfarrer und Älteste wählten die neuen Kollegen, sondern die Diakone wurden zu der Versammlung hinzugerufen und entschieden bei allen Wahlen mit. Die Ämter waren in dieser Beziehung gleichwertig gemacht; ansonsten aber wurden sie streng unterschieden. Den Ansatz der *Discipline ecclésiastique*, alle Amtsträger an der Gemeindeleitung zu beteiligen, indem die Diakone gemeinsam mit den Ältesten den Kirchenrat bildeten, übernahm Le Maçon nicht. Die Gemeinde besaß nach Le Maçon bei allen Wahlen lediglich ein Einspruchsrecht. Insofern führte Le Maçon die Theologie des Gallars' konsequent weiter. Nachdem die Gemeinde bereits 1560 ihre Bedeutung verloren hatte, verlor sie nun auch ihre Rechte.

Die Formulare zur Einsetzung und Ordination der Amtsträger überraschen freilich. Le Maçons Kirchenordnung umfasste eine „Forme de confirmation", das Verpflichtungsformular für die Amtsträger sowie das Gebet zur Ordination. Die Verpflichtungsformulare für Pfarrer, Älteste und Diakone unterschieden sich lediglich insofern, als sie auf die Aufgaben der einzelnen Ämter Bezug nahmen.[94] Dem gleichen Wahlmodus und der Gleichwertigkeit aller Amtsträger in der Wahl entsprach es, dass alle Amtsträger auf ähnliche Art und Weise ordiniert wurden. Sie verpflichteten sich, der Gemeinde treu zu dienen, ihre Ordnung zu halten, Kirchenzucht zu üben und in Frieden und Loyalität gegenüber dem englischen Königreich zu leben. Dabei fällt auf, dass sich die Amtsträger selbst nicht mehr ausdrücklich der Kirchenzucht unterwerfen mussten. Auf die Verpflichtungsformulare für die verschiedenen Ämter folgte in der Ordnung das Ordinationsgebet. Es bezog sich auf alle Amtsträger. Im Jahr 1578 war die Ordination aller Amtsträger, verglichen mit den anderen untersuchten Gemeinden, ungewöhnlich. Le Maçon stand hier, ob bewusst oder unbewusst, in

[94] Das Verpflichtungsformular ist fast wörtlich von des Gallars übernommen. Allerdings gab des Gallars das Verpflichtungsformular in der Ich-Form wieder. Auch war seine Fassung etwas länger als Le Maçons (vgl. Forme de police, 23v). Die anderen Formulare und das Ordinationsgebet fanden sich bei des Gallars nicht. Sie sind an a Lasco angelehnt (vgl. die Formulare zur Ältestenberufung: Police et discipline ecclesiastique, 13v–15r).

der Nachfolge a Lascos, die kaum andere Vorbilder kennt. Zwar hatte auch Calvin in der *Institutio* die Ordination aller Amtsträger durch die Pfarrer gefordert,[95] sie jedoch in der Genfer Kirchenordnung weder für Pfarrer noch für Älteste oder Diakone durchgesetzt.

Möglicherweise wurde die Ordination selbst durch einen Pfarrer vollzogen, doch der Pfarrer unternahm sie nicht im eigenen Namen. Die Gemeinschaft stand hinter ihm. Alle Anreden waren im Plural formuliert. Der Ordinierende stellte sich in die Gemeinschaft des Kirchenrats wie der ganzen Gemeinde. Diese Gemeinschaftsorientierung darf jedoch nicht so verstanden werden, als habe es sich um die *communio corporis Christi* in a Lascos Sinne gehandelt. Nicht die im Abendmahl konstituierte Gemeinschaft des Leibes Christi berief und ordinierte den neuen Amtsträger, sondern die Kirche Christi, die aus seinen Erwählten besteht.[96] Sie war die Gemeinde, das „nous", das die neuen Amtsträger ansprach und in deren Auftrag der Ordinierende die Ordination vollzog. In der „Forme de confirmation" unterschied der Kirchenrat zwischen sich selbst („nous") und der Gemeinde („vous"). Die Einheit von Gemeindegliedern und Amtsträgern als einer Gemeinde war, zumindest in der institutionellen Organisation, aufgehoben.

Die *Prophetie* fand, wie in der Gemeinde üblich, in einer Textlesung mit folgenden Erklärungen durch mehrere gewählte Männer statt.[97] Wer für solche prophetischen Erklärungen geeignet war, entschieden Älteste und Pfarrer gemeinsam. Ausdrücklich wies Le Maçon darauf hin, dass nach Beendigung der *Prophetie* durch ein Gebet nicht weiter um eine Textauslegung gestritten werden durfte. Ermahnungen zu problematischen Auslegungen sollten erst ausgesprochen werden, wenn die Gemeinde die Kirche verlassen habe. Damit wollte er vielleicht solchen Problemen und Auseinandersetzungen in der Gemeinde vorbeugen, die die Niederländische Fremdengemeinde 1571 zur Abschaffung der *Prophetia* bewogen hatten. Die Bestimmung hatte aber auch eine Entmündigung der Gemeinde und eine Enttheologisierung zur Folge. Die

---

[95] Vgl. ICR, IV, 3,16. Die *Discipline ecclésiastique* ließ die Pfarrer durch Pfarrer ordinieren, die anderen Amtsträger jedoch nicht. Ob Artikel 6 der *Discipline ecclésiastique* von 1559 liest: „Les Ministres seront […] presentez au peuple, pour lequel seront ordonnez" (Roussel, Discipline, 187) oder „[…] par lequel seront ordonnez" (La Place, in: ebd.), lässt sich nicht mehr klären. Roussel plädiert für „pour". Die *Discipline* von 1571/72 schreibt lediglich: „Et sera finallement ledit pasteur presenté au peuple et receu avec l'imposition des mains" (Sunshine, French Protestantism, 353).

[96] S. dazu den Abschnitt zu Le Maçons Katechismus.

[97] Le Maçons Ausführungen zur *Prophetie* unterscheiden sich von des Gallars'.

einzelnen Gemeindeglieder, die nie zu selbstständigem theologischen Fragen angeregt worden waren, wurden nun auch von der Teilnahme an theologischen Diskussionen ausgeschlossen.

Im Gegenzug bemühte sich die Französische Fremdengemeinde wie die anderen Gemeinden, in Propositien neue Prediger auszubilden. Die Teilnehmer sollten von der Kirche ernannt werden. Einmal pro Woche sollten sich die Proponenten treffen und vor Pfarrern, Ältesten und Diakonen eine Schriftstelle wie in einer Predigt erklären. Wenn ein Lehrer in der Gemeinde lebte, sollten die Proponenten an seinen theologischen Vorlesungen teilnehmen, „lesquelles s'il est possible seront dressees pour les rendre propres a convaincre les contredisans et se garder des trompeurs, des sophistes et heretiques".[98] Ziel der Propositien war, Prediger auszubilden, die Gottesdienste halten und gleichzeitig die Gemeinde gegen Angriffe von außen schützen konnten.

Interessant und doch im Duktus der Kirchenordnung stringent ist, dass nicht nur Pfarrer die neuen Prediger ausbildeten, sondern dass Älteste und sogar Diakone an der Ausbildung teilnahmen und allen Amtsträgern gleichermaßen zugetraut wurde, über die Proponenten zu urteilen. Aus der Niederländischen Fremdengemeinde London wissen wir, dass in deren Propositien Älteste und Diakone zu Predigern ausgebildet wurden, in der *Police et discipline ecclesiastique* war zunächst an Gemeindeglieder gedacht, die keine Ämter innehatten. Dass dennoch Älteste oder Diakone nicht nur als Beurteilende, sondern auch als Auszubildende an den Propositien teilnahmen, kann nicht ausgeschlossen werden. Festzuhalten ist die Gleichwertigkeit der Ämter auch in Bezug auf die theologische Ausbildung der neuen Prediger.

Der formal auffälligste Teil von Le Maçons Kirchenordnung waren die sehr ausführlichen Bestimmungen zur Kirchenzucht.[99] Sie nahmen fast ein Sechstel der Kirchenordnung ein. Dabei wurden die Renegaten, die bei des Gallars eine hervorgehobene Rolle spielten, nicht mehr erwähnt. Sündentafeln gab es wie in der Vorgängerordnung lediglich bei der Besprechung der Zucht an Pfarrern. Bei der Kirchenzucht legte Le Maçon genaue Regeln für den Ablauf fest. Zunächst betonte er zweimal, dass die Ältesten zwar für Ermahnungen zuständig seien, aber keine Gemeindeglieder ohne private Ermahnungen vor den Kirchenrat

[98] Police et discipline ecclesiastique, 10r.
[99] Auch hier weicht Le Maçon deutlich von des Gallars' Vorlage ab.

zitieren dürften und dass Vorladungen nicht aus eigener Autorität, sondern einzig aufgrund eines Kirchenratsbeschlusses erfolgen dürften. Belehrbare sollten – wie in allen Kirchenordnungen – mit einer „amiable" Ermahnung entlassen und nur Unbelehrbare vom Abendmahl ausgeschlossen werden.[100] Ein System von mehreren Ermahnungen und Abkündigungen vor dem Ausschluss fand sich in der Ordnung nicht. Nach öffentlichen und skandalösen Vergehen sollten auch reuige Sünder eine Zeit lang vom Abendmahl ausgeschlossen werden, danach mit öffentlicher Buße wieder mit der Gemeinde versöhnt werden.[101] Der Abendmahlsausschluss war hier eindeutig ein Zucht- und Strafmittel, er wurde nach bezeugter Reue und trotz öffentlicher Buße verhängt. Die Abendmahlsgemeinschaft als Gemeinschaft der Glieder am Leib Christi, die sich bewusst sind, dass sie alle Sünder sind und der Vergebung Gottes bedürfen, hatte keine Bedeutung für die Kirchenzucht.

Die Exkommunikation sollte das letzte Zuchtmittel bleiben. Dazu musste der Fall an mindestens drei Sonntagen, die jeweils vierzehn Tage auseinander lagen, öffentlich abgekündigt werden. Beim ersten Mal sollten weder Name noch Vergehen des Sünders genannt, sondern die Kirche nur allgemein um Fürbitte für einen gefallenen Bruder gebeten werden.[102] An den beiden folgenden Sonntagen sollten Name und Vergehen genannt werden. Die Gemeinde wurde gebeten, auf „quelque signe de vraye repentance" zu achten,[103] sodass der Sünder doch nicht ausgeschlossen werden müsse. Die Abkündigungen, die nach der *Forma ac ratio* schon viel eher hätten geschehen müssen, hatten nun den einzigen Zweck, die Exkommunikation vorzubereiten beziehungsweise zu verhindern. Alle Zucht, die nicht auf eine Exkommunikation hinführen sollte, wurde ohne Abkündigungen vorgenommen.

Doch war auch nach Le Maçon die Exkommunikation nicht das Ende der Disziplin. Ihr Ziel war die Umkehr des Sünders und seine Wiederaufnahme in die Gemeinde. Hatte der Sünder seine Schuld bekannt und sich reuig gezeigt sowie die Gemeinde seiner Wiederaufnahme zugestimmt, so wurde er „avec joye et actions de grace" in seiner öffentlichen Buße wieder in die Gemeinde aufgenommen.[104]

---

[100] Police et discipline ecclesiastique, 4v.
[101] Vgl. ebd., 5r.
[102] Anonyme Abkündigungen sind fast nie protokolliert.
[103] Ebd., 5v.
[104] Ebd., 6r.

Die Deutung der Kirchenzucht als Medizin, die schon die frühen Reformatoren betont hatten,[105] war für Le Maçon besonders wichtig:

> En toutes les censures et advertissemens il fault qu'il y ait une telle moderation que les corrections mesme soint medecines de peur que le povre pecheur ne soit englouti de tristesse.[106]

In dieser Ermahnung zeigte sich die seelsorgerliche Orientierung des Pfarrers, die auch in seinem Katechismus deutlich zum Ausdruck kam. Le Maçon wollte die Gemeindeglieder heilen; er fürchtete, der Sünder könne von Traurigkeit verschlungen werden, wenn der Kirchenrat ihn zu hart ermahne. Der Modus der Kirchenzucht war wie bei a Lasco die Seelsorge. Das Ziel der Disziplin war in der Kirchenordnung Le Maçons allerdings nicht zu erkennen, es wurde erst im Katechismus deutlich: die Vergewisserung des erwählten Gläubigen und sein Festbleiben in der Kirche. Das Abendmahl hatte bei Le Maçon nur als Zuchtmittel Bedeutung für die Disziplin.

Die folgenden Ausführungen zur *censura morum* wurden damit begründet, dass die Amtsträger der Gemeinde ein Beispiel geben müssten, der Mensch jedoch während seines Lebens immer der Sünde unterworfen sei. Daher müssten Pfarrer, Älteste und Diakone übereinander „en toute charité" wachen und einander auf ihre Schwächen aufmerksam machen.[107] Selbstverständlich wurden alle Amtsträger in die *censura morum* einbezogen. Wie in der *Forma ac ratio* sollte die *censura morum* alle drei Monate durchgeführt werden, indem alle Amtsträger sich nacheinander der Zucht unterwarfen und sich von den anderen in ihrer Lebens- und Amtsführung ermahnen ließen. Ebenfalls wie bei a Lasco sollte die *censura morum* dazu dienen, Gerüchte in der Gemeinde über die Amtsträger zu unterdrücken. Zuletzt sollte einmal pro Jahr in der Versammlung aller Amtsträger die Kirchenordnung verlesen werden. Mehrmals betonte Le Maçon das Schweigegebot für alle Amtsträger. Auch hierin zeigt sich seine seelsorgerliche Haltung. Was im Kirchenrat

---

[105] So z.B. Johannes Oekolampad, Martin Bucer und Johannes Calvin. Die Genfer *Ordonnances ecclésiastiques* betonten, die Kirchenzucht solle als Heilmittel angewendet werden, das die Sünder zu Gott zurückführe (vgl. OS II, 336). In der *Institutio Christianae Religionis* hatte dieses Ziel der Zucht dagegen neben anderen gestanden. WHITE, Oil and Vinegar, 37f., hebt hervor, dass Calvin immer wieder zur Mäßigung in der Zuchtübung aufforderte.

[106] Ebd., 6r. Vgl. DES GALLARS, Forme de police, 15r u. Forma politiae ecclesiasticae, Unity, 123.

[107] Police et discipline ecclesiastique, 6r.

besprochen wurde, durfte nicht nach außen dringen, um Ehre und Ansehen der Betroffenen nicht zu gefährden.

Le Maçons *Police et discipline ecclesiastique* stimmt an zwei Punkten mit a Lascos Kirchenordnung überein: bei der seelsorgerlichen Absicht aller Handlungen der Kirchenzucht und bei der betonten Gleichheit der Ämter – auch wenn Le Maçon von vier Ämtern sprach, während a Lasco nur zwei unterschied. Die Amtsträger standen 1578 jedoch in unverkennbarem Gegenüber zur Gemeinde; die Kirche wurde nicht mehr als Einheit gesehen. Die theologische Konzeption der *communio corporis Christi* spielte keine Rolle, so wie auch das Abendmahl nicht konstitutiv für die Gemeinde wirkte. Le Maçons Ekklesiologie war von der a Lascos deutlich unterschieden. Wie sie inhaltlich zu füllen war, zeigt der Katechismus.

Le Maçons Catechisme et instruction familiere

Le Maçon schrieb den Katechismus, wie er in seinem Vorwort erklärte, weil er Kirche und Glauben durch Unwissen bedroht sah. Eine Kirche ohne das Wort und ohne Wissen um das Wort sei tot. Der *Catechisme* diente einem doppelten Zweck: als Gegenstand der Glaubensprüfung der Jugendlichen, wenn sie zum Abendmahl zugelassen werden wollten, und zur „instruction familiere". Die Eltern sollten anhand dieses Katechismus ihre Kinder im Glauben lehren und konnten dabei selbst noch etwas lernen, „if it were no other ways but in refreshing their memories".[108] Kenntnis der grundlegenden biblischen Geschichten, des Vaterunsers, Apostolikums und der Gebote wurde vorausgesetzt.

Der Katechismus ist durch eine sehr menschennahe, seelsorgerliche Struktur und Sprache geprägt. Le Maçon scheint beim Schreiben nicht so sehr die theologischen Topoi, die besprochen werden mussten, als vielmehr die Jugendlichen, die den Katechismus lernen und in einer Prüfung aufsagen sollten, vor Augen gehabt zu haben. Dies hielt ihn jedoch nicht davon ab, dem Werk auch einen theologischen Gehalt zu geben und seine eigene Auffassung vom Heil und von der Kirche zu vermitteln.

Der Katechismus zeichnet sich dadurch aus, dass er mit der Gnade Gottes beginnt.[109] Darauf folgt der Glaube, erst dann die Gebote. Sowohl

---

[108] Catechime, B.ii.r.

[109] Le Maçon spricht ausschließlich von Gott, dem Vater, und Christus, dem Sohn. Der Heilige Geist wird im ganzen Katechismus nicht erwähnt. Le Maçons Theologie kommt ohne eine Pneumatologie aus. Auch bei den Einführungs- und Verpflichtungsformularen

a Lascos und Microns Katechismen als auch der Heidelberger Katechismus beginnen mit den Geboten und betonen auf diese Weise das Gesetz. Le Maçon dagegen hebt Gnade, Glauben und Vertrauen hervor. Ihm geht es darum, die Gläubigen zu ermutigen und als engagierte Gemeindeglieder in der Kirche zu festigen. Wie die Kirchenzucht als Medizin, so ist auch der Katechismus als Heilmittel und Band, das die Gläubigen in der Kirche hält, seelsorgerlich motiviert. Die Schlüsselworte des Katechismus sind „Vertrauen" und „Kirche". Le Maçon will das Vertrauen vermitteln, dass Gott die Erwählten in der Kirche errettet. Die Erwählten sind diejenigen, die zur Kirche gehören.

Die Darlegung der Werke und Ämter des Sohnes mündet in die Ekklesiologie.[110] Wie aber ist die Kirche definiert? *Notae ecclesiae* nennt Le Maçon nicht. Doch lässt er die Jugendlichen die Lehre von der Kirche erörtern. Die Kirche ist die Gemeinschaft der Gläubigen, die von Ewigkeit zum ewigen Leben in Jesus Christus erwählt sind.[111] Der Glaube aber ist die Gewissheit, das feste Wissen, dass Gott Gutes für die Erwählten will.[112] Das Wissen ist für Le Maçon von besonderer Bedeutung. Die Gnadengaben Christi erlangt der Gläubige einzig in der Kirche durch das Wissen um die Wohltaten Gottes. Hier ist der Unterschied zu a Lasco in der Begründung der Kirche deutlich: Nicht das Abendmahl macht die Gläubigen zur *communio corporis Christi*, sondern die Kirche ist Leib Christi, weil ihr das Wissen um seine Gnadengaben gegeben ist.[113] Das Fundament der Ekklesiologie ist die Christologie.[114]

---

der Amtsträger erwähnt Le Maçon den Geist nicht. In Emden und der Niederländischen Fremdengemeinde sowie in a Lascos Kirchenordnung spielt der Heilige Geist eine große Rolle, Le Maçon dagegen bricht auch die Besprechung des Apostolikums nach dem zweiten Artikel ab und geht sofort zur Ekklesiologie über.

[110] Hier finden sich deutliche Anklänge an Calvins Theologie.

[111] Vgl. Catechisme, 21.

[112] Le Maçon spricht hier wie an den anderen Stellen von „uns" und meint damit die in der Kirche erwählten Gläubigen. Die Menschen an und für sich sind in dem Katechismus nicht von Interesse. An einigen Stellen stellt Le Maçon zwar Gott dem Teufel und die Erwählten den Dienern des Bösen gegenüber, aber dies dient einzig der Abgrenzung und ist keine ernsthafte theologische Auseinandersetzung. Eine andere Kategorisierung von Menschen als die in Gemeindeglieder und Teufelsdiener kommt nicht in den Blick. Unklar ist, wie weit das „wir" der Gemeinde bei Le Maçon geht, ob z.B. auch anderskonfessionelle christliche Kirchen in die Erwählung einbezogen sind. Oftmals entsteht der Eindruck, er spreche mit dem „wir" speziell von der Französischen Fremdengemeinde London.

[113] Auch bei Le Maçons Zusammenstellung von Peter Martyr Vermiglis *Loci communes* zeigt sich, dass Le Maçon nicht mehr die Gemeinschaft mit Christus betont, sondern das Heil der Menschen und der Gesellschaft (vgl. STROHM, Loci communes, 87f.).

[114] In der Verbindung zwischen Christus und Kirche wird auch der Geist erwähnt (vgl. Catechisme, 22f.).

Das Leib-Bild ist völlig anders gefüllt als bei a Lasco. Nicht die im Abendmahl versammelte Gemeinde ist die Gemeinschaft des Leibes Christi, sondern die Kirche, die in Gottes Geist mit Christus verbunden ist und so seine Wohltaten, das Wissen um seine Gnade, vermittelt bekommt. Das Abendmahl hat keine konstitutive Bedeutung für die Kirche, sondern dient allein der Versicherung der Gläubigen.

Indem es die Hoffnung auf das ewige Leben bekräftigt, hilft das Abendmahl den Christen auf ihrem Weg zum Himmelreich.[115] Die Vorbereitung auf das Abendmahl besteht darin, dass „we must examine ourselves."[116] Dies ist der einzige Verweis im Katechismus, dass überhaupt an eine Art Disziplin gedacht wird, und hier ist einzig die Selbstprüfung angesprochen. Eine Prüfung oder Beobachtung, Ermahnung, Korrektur durch andere wird im Katechismus nicht angedeutet.

Die seelsorgerliche Motivation des Katechismus wird sowohl in dem, was er sagt, deutlich, als auch in dem, worüber er schweigt. Die Kirchenzucht ist gerade als Abendmahlszucht in der *Police et discipline ecclesiastique* letztlich eine Strafzucht, auch wenn sie als Medizin dienen soll. Sie wird im Katechismus konsequent ausgeblendet. Dem Katechismus geht es um die Vergewisserung und das Vertrauen der Gemeindeglieder. Dem scheint die Kirchenzucht, wie sie 1578 geübt wurde, nicht zuträglich gewesen zu sein. In dem Katechismus betont Le Maçon das, was den Gemeindegliedern material vertrauensbildend vor Augen stand, die Kirche und die Taten Christi.

Dennoch werden auch Abendmahlslehre und Kirchenzucht in dem Druck erwähnt. Der *Catechisme* ist ergänzt durch eine Abendmahlsvermahnung, und dort entfaltet Le Maçon seine Disziplin- und Abendmahlstheologie. Die Abendmahlsvermahnung wurde am Samstag vor dem Mahl verlesen, damit die Gläubigen sich auf das Abendmahl vorbereiten konnten. Hier geht Le Maçon ausführlich auf die Beziehung zwischen Abendmahl und Kirchenzucht ein.

Zunächst betont er, das Mahl sei ein „spiritual banquet";[117] es erfordere, dass die Menschen sich selbst prüften, bevor sie daran teilnähmen. Zu diesem Zwecke ermahnten sie[118] alle Gläubigen, ein ehrbares Leben zu führen. Wie ein solches Leben aussieht, wird im Folgenden erläutert: Die Gläubigen sollten an den Gottesdiensten teilnehmen, ebenso an

---

[115] Vgl. Catechisme, 56, 59.
[116] Catechisme, 58.
[117] Catechisme, 61.
[118] Le Maçon spricht wie in der Kirchenordnung von „we". Vermutlich ist der Kirchenrat als Gemeindeleitung gemeint.

öffentlichen Gebeten und besonderen Bettagen; sie sollten ihre Kinder zur Taufe bringen; das Abendmahl mit Ehrfurcht und in wahrer Buße feiern; Almosen geben; nach den Regeln der Kirche heiraten;[119] in Heiligkeit leben; sich der Kirchenzucht unterwerfen;[120] die Häuser wie kleine Kirchen führen; auch für Außenstehende und auch im Ausland sichtbar als Christen leben; Abstand von unkorrigierbar schlechten Menschen und Exkommunizierten halten; fehlgehende Glaubensgeschwister ermahnen und bei Renitenz dem Kirchenrat anzeigen;[121] Gottes Wort studieren; nicht in Unzucht leben, weil der Leib der Tempel Gottes ist, und nicht in Streit, Trunkenheit und die daraus folgende Blasphemie oder ähnliches verfallen.[122] Die letzten beiden Aufforderungen erklären zwar nicht den Zusammenhang zwischen Abendmahl und Kirchenzucht – er ist aufgehoben – aber sie zeigen den Zusammenhang zwischen Abendmahl und Lebensführung der Gläubigen auf. Zum einen ist das Abendmahl das Mahl der Gemeinschaft, weshalb auch die Gläubigen in der Gemeinde in Eintracht und Frieden leben sollen. Zum anderen bezeugt das Abendmahl, dass Christus in den Gläubigen lebt. Daher sollen sie nach seinen Regeln leben.

Diese Aussagen erinnern an a Lascos Theologie, doch sind sie bei Le Maçon nur vereinzelt zu finden und spielen innerhalb seiner Theologie eine untergeordnete Rolle. Noch wichtiger ist, dass die Abendmahlsgemeinschaft lediglich ein einziges Mahl erwähnt wird und keine kirchenbildende Kraft besitzt. Das Abendmahl hat Bedeutung für die Lebensführung der Gemeindeglieder, aber es hat keine Bedeutung für die Kirchenzucht selbst – und die Disziplin hat erst recht keine Bedeutung für das Abendmahl. Sie ist zu einem Teil der Lebensführung der einzelnen geworden.

---

[119] Ein für die Französische Fremdengemeinde London äußerst wichtiger Punkt, wie die Kirchenratsprotokolle zeigen.

[120] Hier geht Le Maçon ausführlich auf die passive Unterwerfung unter die Zucht ein. Die aktive Teilnahme an der Zucht, das gegenseitige Ermahnen, erwähnt er dagegen zunächst nicht (vgl. Catechisme, 67).

[121] „And as concerning those that are called brethren, we must not winke at them neither, but following the order that Jesus Christ hath set us, [Marg.: Mat.18.15.etc.] admonishe them, as brethren, betweene them and us: and if they amend not, to take two or three witnesses: and if that doe no good, to advertise the church thereof, to the end that we be not partakers of evil, of faultie for their fall, or guiltie of their transgression." (Catechisme, 70f.).

[122] Vgl. die Parallelen zu der Bezirksermahnung 1564 (KP FFL I, 18.4.1564 [58]).

Die Kirchenordnung der französischen Fremdengemeinden in England von 1589

1584, bei dem vierten Konvent der französischen Fremdengemeinden in England, erließen die Gemeinden eine gemeinsame Kirchenordnung, die 1588 in Kraft trat. Diese Ordnung ist einzig aus der wallonischen Gemeinde Norwich überliefert (1589).[123] 1641 wurde sie überarbeitet und erneut von allen wallonischen Fremdengemeinden angenommen.[124] Die Ordnungen sollen im Folgenden kurz dargestellt werden, da sie auch für London von Bedeutung waren – und die Bedeutung Londons für die französischsprachigen Fremdengemeinden in England herausstellen. Schickler bemerkt in seiner Untersuchung zu den Fremdengemeinden in England, dass die Londoner *Police et discipline ecclesiastique* Unterschriften von Amtsträgern bis 1606 trägt, obwohl die Gemeinde 1588 eine neue Ordnung angenommen habe.[125] Dies lässt sich damit erklären, dass sich die Ordnung von 1588 kaum von der Kirchenordnung von 1578 unterschied. Die Gemeinde wird sich nicht veranlasst gesehen zu haben, ihre Kirchenordnung neu aufzuschreiben, wenn sich nur Unwesentliches geändert hatte.

Die beiden Ordnungen, die Londoner *Police et discipline ecclesiastique* von 1578 und die *Police et discipline ecclesiastique* aus Norwich von 1589, sollen nun miteinander verglichen werden. Der Einfluss der Londoner Ordnung ist evident. Mehr als die Hälfte der Ordnung ist wörtlich übernommen, bei vielen anderen Punkten sind lediglich einzelne Wörter oder Satzstellungen verändert; an den Stellen, an denen die *Police et discipline ecclesiastique*[126] Londoner Verhältnisse widerspiegelt, ist die Ordnung von 1589 verallgemeinert. So wurde aus „l'église" „des

[123] S. FN 69.

[124] S. FN 69. Die Ordnung wird hier hinzugezogen, obwohl sie aus der Mitte des 17. Jahrhunderts stammt, um den bleibenden Einfluss der *Police et discipline ecclesiastique* Le Maçons zu verdeutlichen. Die Ordnung von 1641 zeichnet sich vor allem dadurch aus, dass immer wieder auf den Konvent verwiesen wird. Der Zusammenschluss der französischen Gemeinden in England ist nun vollzogen. Der Konvent hat auch die Aufgaben übernommen, die im 16. Jahrhundert noch der Superintendent innehatte. Neu sind nur wenige Bestimmungen. So gilt die Kirche z.B. nun als verantwortlich für die Versorgung von Pfarrerswitwen und -waisen. Hier zeigt sich, dass die Kirchen im Land etabliert waren und auch die Pfarrfamilien dauerhaft in England wohnten. Die Ordnung von 1641 ist nicht in dem Maße von der Ordnung von 1589 sprachlich abhängig, wie diese von der *Police et discipline ecclesiastique* abhängig war, doch immer noch sind weite Teile wörtlich übernommen, andere nur leicht modifiziert.

[125] Vgl. Schickler, Eglises du refuge, 340.

[126] Mit dem Titel *Police et discipline ecclesiastique* wird im Folgenden, um Verwirrung zu vermeiden, einzig die Londoner Ordnung von 1578 bezeichnet.

églises“ oder, zum Beispiel in Punkt eins der *Prophetie*, aus „comme on l'a vue par ci devant praticqué en ceste eglise“[127] „comme on l'a vu par cydevant praticqué en quelques eglises“.[128]

Mehrmals wird 1589 auf die Situation der Ortskirche, an einigen Stellen auch auf den Konvent beziehungsweise die Zusammenarbeit mit den anderen Fremdengemeinden, verwiesen. In der Regel wird an diesen Stellen der Ortskirche eingeräumt, selbst über bestimmte Zeremonien zu entscheiden. Am deutlichsten zeigt sich das bei der Gottesdienstordnung. Die *Police et discipline ecclesiastique* hatte genau festgelegt, wann welche Gottesdienste stattfinden sollten, die Ordnung von 1589 erklärt lediglich, die Ortsgemeinden hätten die Freiheit, Anzahl und Zeiten der Gottesdienste selbst festzulegen. Der Teil „Du temps de l'administration de la parole de Dieu et du nombre des sermons“ ist der am stärksten überarbeitete und veränderte. Doch auch hier sind keine inhaltlichen Modifikationen gegenüber der *Police et discipline ecclesiastique* festzustellen.[129]

Doch weist die Ordnung auch einige bedeutsamere Veränderungen auf. So wird im zehnten Artikel zur Einstellung neuer Pfarrer festgelegt, dass die Pfarrer die *Confession de foi* der französischen Kirchen unterschreiben mussten. Dieser Punkt fehlte in der *Police et discipline ecclesiastique*, die nicht zu erkennen gibt, welches Bekenntnis sich die Gemeinde zu eigen gemacht hatte. Im ersten Punkt zur Wahl der Ältesten wird nicht nur wie 1578 festgestellt, dass die Ältesten gemeinsam mit den Pfarrern die Gemeinde leiten sollten, sondern auch, dass kein Amt Herrschaft über das andere ausüben dürfe. Dies liegt zwar inhaltlich auf der Linie Le Maçons, war aber von ihm an der Stelle nicht ausdrücklich gesagt worden.[130]

Im Teil zur Kirchenzucht ist einiges verändert. Die Ältesten dürfen nun in Ausnahmefällen auch ohne Zustimmung des gesamten Kirchenrats Gemeindeglieder vorladen, nämlich wenn eine Gefahr für die

---

[127] Police et discipline ecclesiastique, 9r.

[128] Norwich 1589, 10v.

[129] Der zweite deutlich veränderte Teil ist der zur Diakonie. Er wird hier ausgeblendet, da die Modifikationen weder die Kirchenzucht noch die Ekklesiologie oder die Zusammenarbeit der Ämter betreffen. In den Änderungen geht es hauptsächlich um die Aufteilung der Almosen und die Art der Spendensammlung.

[130] Dagegen übernahm Le Maçon als letzten Punkt der Bestimmungen zu den Pfarrern die Ordnung der französischen Kirchen, dass kein Pfarrer über andere herrschen dürfe (vgl. Police et discipline ecclesiastique, 2v). Die Ordnung von 1589 brachte diese Vorschrift – im Gegensatz zu Gallars' Kirchenordnung – ebenfalls.

Kirche besteht und sie sich mit weiteren Mitgliedern des Kirchenrats abgestimmt haben. Noch wichtiger ist, dass nicht mehr alle Bußen und folgenden Abendmahlsausschlüsse abgekündigt werden müssen, sondern dass der Kirchenrat „selon la qualité de la faulte, l'utilité de l'eglise et la disposition de la personne"[131] entscheidet, welcher Fall abgekündigt wird. Die Gemeinde wird somit von einem wesentlichen Teil der Kirchenzucht ausgeschlossen.[132]

Im Anschluss an Punkt sechzehn, der die Wiederaufnahme behandelt, wird das Gebet zur Versöhnung des Büßers zitiert. Hier finden sich deutliche Anklänge an a Lascos Gebete, doch kann eine direkte sprachliche Abhängigkeit von der *Forma ac ratio* nicht festgestellt werden. Nur vereinzelte Formulierungen scheinen unmittelbar aus der Kirchenordnung von 1555 übernommen (oder aus Poullains Version der Londoner Gebete von 1552). Dennoch könnte zumindest der Anfang des Gebets von a Lasco beeinflusst sein.[133] Inhaltlich jedoch treten große Unterschiede zwischen der Ordnung aus Norwich von 1589 und der *Forma ac ratio* zutage: Die Betonung der Gemeinschaftlichkeit der Sünde, weil alle Menschen Sünder sind, und die Bitte an Gott, alle Gemeindeglieder von ihrer Sünde zu befreien, fehlen 1589. Die Hervorhebung der Gnade und des Erbarmens Gottes jedoch findet sich in beiden Gebeten.

1589 sind in die Kirchenordnung gegenüber 1578 zwei neue Punkte zur Kirchenzucht eingeschoben: Die Vorschrift, dass für die Teilnahme an katholischen Riten öffentlich gebüßt werden müsse, die schon des Gallars aufgestellt hatte, ist 1589 wieder in die Kirchenordnung aufgenommen. Der zweite Punkt beschäftigt sich mit der Kommunikation zwischen den Gemeinden über öffentliche Übeltäter. Wer an einem Ort ausgewiesen wurde, soll nicht in einer anderen Kirche neu aufgenommen werden können.[134]

---

[131] Norwich 1589, 5r.

[132] All diese Veränderungen erinnern an die *Discipline ecclésiastique* der französischen Kirchen.

[133] Vgl. Norwich 1589, 6v; L'ordre des prières, Honders, 253.

[134] 1641 ist im Abschnitt zur Kirchenzucht ein Paragraph neu eingefügt, in dem formelhaft die Exkommunikation im Namen Gottes geübt wird (vgl. Discipline 1641, 10). Ähnliches war in Poullains Kirchenordnung zu finden. Die Abendmahlsvermahnung soll 1641 nur noch (oder nur noch regelmäßig) stattfinden, wenn mehrere Pfarrer vor Ort sind. Eine Erklärung für diese Bestimmung gibt die Kirchenordnung von 1641 nicht. Hier ließe sich ein Nachlassen des Interesses an der Kirchenzucht erkennen, wenn nicht die Paragraphen zur Zucht unverändert geblieben wären, nur um den Punkt zur Exkommunikation ergänzt.

Die Vorschriften zur *censura morum* sind unverändert. Ein Artikel, der nicht in unmittelbarem Zusammenhang mit dem eigentlichen Sinn der *censura morum* steht, ist hinzugekommen: Die Pfarrer sollen befragt werden, bevor die Amtsträger über ihren Unterhalt entscheiden. Am Ende des Abschnitts zu den Ältesten ist ein neuer Punkt eingefügt, der besagt, die Dienstlänge der Ältesten solle den Erfordernissen der Kirche und der Zeit angepasst werden.

Eine wichtige Veränderung in Bezug auf die Amtsführung der Diakone ist zu erwähnen: In Gemeinden mit mehreren Pfarrern sollen die Diakone ihre Sitzungen nicht mehr selbstständig leiten, sondern ein Pfarrer soll ihnen vorstehen. Nur wenn er verhindert ist oder es nur einen Pfarrer am Ort gibt, sollen die Diakone selbst den Vorsitz übernehmen. Diese Vorschrift überrascht, war doch ausdrücklich betont worden, dass die Ämter gleichwertig seien. Hier zeigt sich eine Vorherrschaft des Pfarramtes über die anderen Ämter. Die Bedeutung der theologischen Bildung wird damit betont. Dies wird auch daran deutlich, dass die Propositien nun vor den Professoren und Lehrern gehalten werden. Nur wenn es vor Ort keine theologischen Lehrer gibt, sollen wie gehabt Pfarrer, Älteste und Diakone die Propositien leiten und die Proponenten beurteilen.[135]

Bei der Taufe werden nun auch Menschen als Paten zugelassen, die das Versprechen abgeben, der Kirche beizutreten, aber noch keine Gemeindeglieder sind. Exkommunizierte und öffentlich vom Abendmahl Ausgeschlossene dagegen können nicht Paten werden, heimlich Ausgeschlossene, wenn sie Buße getan haben, hingegen schon. Dieser Punkt findet sich in der *Police et discipline ecclesiastique* nicht. Die Frage nach der Patenschaft Exkommunizierter scheint sich in London 1578 nicht gestellt zu haben.

Auch dem Abschnitt zum Abendmahl ist ein neuer Paragraph angefügt. Er handelt von dem Umgang mit Gemeindegliedern, die sich des Nachtmahls enthalten. Der Kirchenrat soll herausfinden, warum sie nicht teilnehmen, ob aus Gewissensgründen oder aus Missachtung des Sakraments. Wie er weiter vorgehen soll, wird nicht gesagt.

Bei der Kirchenordnung von 1589 zeigt sich gegenüber der *Police et discipline ecclesiastique* eine Tendenz zur stärkeren Vorherrschaft der

---

[135] In der Kirchenordnung von 1641 ist der gesamte Abschnitt zur *Prophetie* weggelassen. Die theologische Schulung der Gemeinde in Textauslegungen durch mehrere Männer wurde im 17. Jahrhundert aufgegeben.

theologischen Ämter, doch sie wird durch ausdrückliche Hinweise der Ordnung, kein Amt solle über das andere herrschen, beschränkt. Die Kirchenzucht, die schon 1578 stark erweitert war, wird weiter ausgebaut. Alte Vorschriften werden wieder aufgenommen, sodass die Zucht noch stärker disziplinierend wirken kann. Außerdem wird die Gemeinde über einen wesentlichen Punkt der Disziplin, den Ausschluss vom Abendmahl trotz Buße, nicht mehr unbedingt informiert.

Die Ordnung von 1589 demonstriert die Bedeutung der Londoner Gemeinde und der *Police et discipline ecclesiastique* Robert le Maçons, Sieur de la Fontaines, für die französischsprachigen Fremdengemeinden in England. Dass die Französische Fremdengemeinde London während des 16. Jahrhunderts ihre Ordnung nicht neu schrieb, wenn doch die anderen Kirchenordnungen von ihr abgeschrieben waren, ist auf diesem Hintergrund verständlich. Dass trotzdem stillschweigend die neue Ordnung der 1580er Jahre befolgt wurde, zeigen die Kirchenratsprotokolle. A Lascos Theologie indes hatte für die Gemeinde längst alle Bedeutung verloren.

Der Kirchenrat zwischen Gemeinde und Obrigkeit

Die Französische Fremdengemeinde London war – wie ihre niederländische Schwestergemeinde – in vielfältige Beziehungen eingebunden. Auf der einen Seite hatte sie sich gegenüber den Autoritäten, Bischof, Stadtobrigkeit und Königin, zu verantworten, auf der anderen musste sie in Coetus und Konventen mit den anderen Londoner Fremdengemeinden sowie den Fremdengemeinden in England zusammenarbeiten. Gleichzeitig schwankte sie zwischen Abgrenzung, Konkurrenzverhalten und Kooperation zu und mit den englischen Gemeinden in London. Schließlich musste der Kirchenrat seinen eigenen Gemeindegliedern die Theologie der Gemeinde nahe bringen, die Gemeindeglieder „erziehen“ und durfte sie doch nicht an die englischen Gemeinden verlieren. Zudem war ihm wichtig, was die Öffentlichkeit über die Gemeinde dachte. Die Kirchenratsprotokolle spiegeln dieses vielschichtige Beziehungsgeflecht.

Das meiste, was in diesem Kapitel über die Französische Fremdengemeinde London gesagt wird, gilt in ähnlicher Weise auch für die Niederländische Fremdengemeinde. Möglicherweise war der größte Unterschied zwischen den beiden Gemeinden, dass die Französische

Fremdengemeinde in ihren Protokollen ein größeres Interesse an diesen Zusammenhängen zeigte als die Niederländische Gemeinde.

Kirchenrat und Bischof

Das Verhältnis zum Bischof als ihrem Superintendenten bildete die Grundlage für die Beziehung der Gemeinde zu allen anderen Obrigkeiten. Die Beziehung der Gemeinde zu Edmund Grindal, Bischof von London, war von Beginn der Wiedererrichtung der Gemeinde an sehr gut. Der Kirchenrat erkannte den Bischof ohne Zögern als seinen Superintendenten an. Die enge Beziehung mag auch an der Hochschätzung gelegen haben, die Nicolas des Gallars – und Calvin – dem Bischof entgegenbrachten,[136] sowie an dem Interesse Grindals an den Fremdengemeinden und ihrem Wohlergehen. Theologisch stand Grindal den Gemeinden in vielem sehr nahe.

Der Bischof von London als Superintendent bildete einen integralen Bestandteil der Gemeindestruktur. Dennoch war der Bischof selbst kein Gemeindeglied und wurde auch nicht als solches angesehen. Im Gegensatz zur Niederländischen Fremdengemeinde stellte die Französische Fremdengemeinde weder diese Struktur noch die Autorität des Bischofs über die Gemeinde jemals infrage. Kirchenrat wie Gemeinde nahmen den Bischof gern für ihre Zwecke, zur Bestätigung ihrer Meinung und zur Durchsetzung ihrer Rechte, in Anspruch. Die Kontakte zum Bischof von London nahmen unter Grindals Nachfolgern langsam ab, doch der Bischof blieb weiter Superintendent und oberste Instanz der Gemeinde.

Als Superintendent hatte der Bischof von London drei Funktionen gegenüber der Gemeinde wahrzunehmen, die einander ergänzen, aber auch widersprechen konnten: Er war gleichzeitig oberster Dienstherr, der Mandate und Verfügungen erließ; Schiedsrichter und Schlichter bei Streitfällen um die Kirchenzucht, in diesem Sinne auch oberste Instanz für alle innergemeindlichen Entscheidungen; und er agierte als Vermittler zwischen der Gemeinde und weltlichen Obrigkeiten. Aufgabe des Bischofs war es, der Gemeinde Befehle zu erteilen und sie gegen die Eingriffe anderer zu verteidigen. Im Zweifelsfall agierte er als Obrigkeit im Sinne der Autoritäten, auch wenn er sich der Gemeinde gegenüber oft verhandlungsbereit zeigte.

---

[136] Vgl. LITTLETON, Threadneedle Street, 76.

Die Mandate des Bischofs bezogen sich zumeist auf den Umgang der Fremdengemeinden mit Engländern, die sich den Gemeinden angeschlossen hatten.[137] Daneben griff er 1564 erstmals in die Gemeindegeschäfte ein, als er befahl, den Coetus wieder regelmäßig zu halten.[138] Weitere Eingriffe durch den Bischof von London sind nicht überliefert. Im September 1571 besprachen sich die Fremdengemeinden im Coetus, weil der Erzbischof von Canterbury, Matthew Parker, und die Kommissare der Königin versuchten, in das Gemeindeleben einzugreifen.[139] Die Fremdengemeinden hatten versucht, Probleme mit dem Pfarrer der Fremdengemeinde von Norwich unter sich zu lösen und nun bestanden sie auf ihrem Recht zu diesem Weg. Offensichtlich anerkannten der Erzbischof wie die königlichen Kommissare den Einspruch des Coetus.

Im Januar 1572 erstellte die Französische Fremdengemeinde eine Liste aller vom Abendmahl Ausgeschlossenen beziehungsweise derjenigen, die sich seit langem des Abendmahls enthielten. Ihre Fälle sollten geprüft werden und die Betroffenen entweder Buße tun, oder der Kirchenrat würde mit der Kirchenzucht gegen sie fortfahren. Die Liste wurde an den Bischof von London übermittelt.[140] Eine Woche später erhielt der Bischof eine Liste mit „des desbauces". Gemeint sind wohl diejenigen, die wegen Ausschweifung unter Kirchenzucht standen.[141] Dies sind die einzigen Male, dass der Bischof in den allgemeinen Ablauf der Kirchenzucht einbezogen wurde. Alle anderen Fälle bezogen sich auf Einzelprobleme der Zucht.

Diese bildeten auch den bei weitem größten Teil der Interaktion zwischen dem Bischof von London und der Fremdengemeinde. Dabei handelte es sich nicht nur um die großen Kirchenzucht- und Streitfälle wie die Affäre Alexandre oder den Streit mit Nicolas Wilpin, sondern auch kleinere Probleme und Einzelfälle konnten vor dem Bischof verhandelt werden. Im Spätsommer 1561 wurde der Fall eines Wohnsitzbetrügers zunächst mit dem Coetus, dann mit dem Bischof

[137] Vgl. zu der Entwicklung und dem Einfluss des Bischofs in dieser Beziehung auch Becker, Consistory. Ausführlicher zu den Engländern in der Französischen Fremdengemeinde s.u. den Abschnitt zu Kirchenrat und englischer Gemeinde.
[138] Vgl. KP FFL I, 6.11.1564 (87).
[139] Vgl. KP FFL II, 3.9.1571.
[140] Vgl. KP FFL II, 1.1.1572.
[141] Vgl. KP FFL II, 9.1.1572.

von London und zuletzt sogar mit dem Erzbischof von Canterbury besprochen.[142]

Deutlich gegen des Gallars' Kirchenordnung bezog die Gemeinde den Bischof immer weitreichender in ihre Kirchenzucht ein. So konnte sich der Kirchenrat im Mai 1564 nicht einigen, ob Claude Briquet, der einer Witwe Gewalt angetan hatte, öffentlich Buße tun musste. Daraufhin wurden die Diakone befragt, wie öffentlich die Sache sei.[143] Offensichtlich holte der Kirchenrat jedoch nicht ihre Meinung ein, ob Briquet öffentlich Buße tun müsse, sondern er benutzte die Diakone lediglich als Informationsquelle.[144] Der Coetus, der die nächste schlichtende Instanz hätte sein sollen, wurde gar nicht befragt, sondern die Angelegenheit Anfang Juni dem Bischof von London vorgetragen.[145] Dieser befahl die öffentliche Buße.[146] Zwei Wochen später ließ Briquet dann „par la bouche du ministre" seine Buße wegen Trunkenheit und öffentlichen Skandals vortragen. Der folgenden Ermahnung, sich auf das Abendmahl vorzubereiten, folgte er nicht.[147] Sowohl die innergemeindliche Instanz der Diakone als auch die inner-fremdengemeindliche Instanz des Coetus übersprang der Kirchenrat, indem er sich direkt an den Bischof wandte. Die Autorität des Bischofs wurde damit aufgewertet, die Autonomie der Gemeinde jedoch geschwächt. Allerdings stärkte der Kirchenrat mit diesem Verhalten nicht nur die Autorität des Bischofs, sondern auch seine eigene: Wenn außer ihm nur noch der Bischof über einen Fall befinden konnte, so gab es innerhalb der Gemeinde und ihrer Schwestergemeinden kein Gremium mehr, das dem Kirchenrat der Französischen Fremdengemeinde übergeordnet war.

Die Gemeinde war zu diesem Zeitpunkt schon von der Teilhabe an der Kirchenzucht ausgeschlossen. Im selben Juni 1564 musste Pierre Fouet vor dem Kirchenrat und dem niederländischen Ältesten Jan Utenhove Buße tun, weil der Bischof in seinen Fall involviert gewesen war. Die Gemeinde erfuhr von der Sache nichts. Weder war sie – statt des Bischofs, wie es eigentlich hätte sein sollen – vorher einbezogen worden, noch tat Fouet im Gottesdienst Buße.[148]

---

[142] Vgl. KP FFL I, 19.8.1561 (54), 1.9.1561 (54).
[143] Vgl. KP FFL I, 23.5.1564 (60), 25.5.1564 (61).
[144] Des Gallars' Kirchenordnung hatte eine Konsensbildung von Kirchenrat und Diakonen vorgeschrieben für den Fall, dass die Ältesten sich nicht untereinander einigen konnten.
[145] Vgl. KP FFL I, 7.6.1564 (62).
[146] Vgl. KP FFL I, 13.6.1564 (63).
[147] Vgl. KP FFL I, 28.6.1564 (66).
[148] Vgl. KP FFL I, 13.6.1564 (63). Allerdings hatte Fouet sich auch in einem Brief

Neben dieser Einbeziehung des Bischofs ist noch ein anderer Aspekt an dem Fall bemerkenswert: Der niederländische Älteste Jan Utenhove handelte gegenüber der Französischen Fremdengemeinde als Stellvertreter des Bischofs. Das ist nicht nur in diesem Fall belegt, sondern auch in anderen Einträgen in den Kirchenratsprotokollen aus dem Jahr 1564.[149]

Grundsätzlich gab es drei Arten der Interaktion zwischen Bischof und Kirchenrat wegen der Kirchenzucht. Entweder ein Gemeindeglied beschwerte sich wie Fouet beim Bischof über die Zucht durch den Kirchenrat, oder der Kirchenrat wandte sich an den Bischof mit der Bitte um Bestätigung seiner Entscheidung,[150] oder der Kirchenrat musste eine auch das weltliche Leben des Gemeindeglieds betreffende Entscheidung mit dem Bischof und möglicherweise den weltlichen Obrigkeiten abstimmen. Dies bezog sich meistens auf Heirats- beziehungsweise Eheprobleme. Von besonderer Brisanz sind dabei Fälle wie der von Noel Boger, der für seinen vierzehnjährigen Sohn die Tochter von Collette Fournier entführen wollte und zur Heirat eine Erlaubnis des Bischofs von London erwirkt hatte, alles ohne Wissen der Eltern des Mädchens und ohne ihre Erlaubnis. Boger hatte falsche Zeugen vor das bischöfliche Gericht gebracht. Diese erschlichene Bischofsorder konnte der Kirchenrat nicht akzeptieren. Er schloss Boger und seine Frau öffentlich vom Abendmahl aus „pour oster un tel scandal de l'esglise", worauf sie öffentlich Buße taten.[151]

1565 informierte der Kirchenrat die Stadtobrigkeit, dass er mit Erlaubnis des Bischofs von London gegen zwei Gemeindeglieder vorgehe, die mit ihrer Heirat die Kirchenordnung verletzt hatten. Nicolas Bizeau und seine Frau galten nach der gültigen Ordnung als doppelte Bigamisten. Eine Woche später setzten sich zwei Gemeindeglieder für die beiden Gezüchtigten ein und baten, Cousin möge noch einmal mit dem Bischof sprechen. Am nächsten Tag wurde protokolliert, Cousin habe mit dem Bischof geredet, der ihn wiederum zur Stadtobrigkeit schickte. Der Bischof bestätige das Vorgehen des Kirchenrats. Zwei Wochen später sprach der Kirchenrat die letzte Exkommunikationsdrohung aus, und drei Tage darauf wurden die beiden exkommuniziert.[152]

---

an den Bischof über den Kirchenrat beschwert; ein Übergehen des Bischofs war damit unmöglich geworden (vgl. KP FFL I, 4./11.5.1564 [59]).

[149] Vgl. z.B. KP FFL I, 18.5.1564 (60).

[150] Vgl. z.B. KP FFL I, 3.3.1565 (104); II, 6.1.1575.

[151] KP FFL IV, 11.3.1596. Vgl. auch KP FFL II, 3./7./10./17./24.3.1577.

[152] Vgl. KP FFL I, 12.3.1565 (104), 20.3.1565 (106), 21.3.1565 (107), 5./8.4.1565 (108).

Im Blick auf den Bischof wie die Kirchenzucht ist bemerkenswert, dass nur drei Einträge in den fast vierzig Jahren Protokollführung Täufer erwähnen. Davon geht lediglich einer wirklich auf Täufer in London ein. 1572 fand ein Gespräch zwischen Bischof und Kirchenrat wegen der Täufer statt.[153] Näheres über das Gespräch wird nicht berichtet.

Neben der Einbeziehung in die Kirchenzucht hatte der Bischof von London noch auf einem anderen Gebiet Einfluss auf das kirchliche Leben der Gemeinde: Manche Änderungen der Kirchenordnung wurden mit ihm abgesprochen und von ihm bestätigt. So protokollierte du Ponchel am 20. Mai 1561, auf Veranlassung des Gallars' sollten nun zweimal pro Woche lateinische Vorlesungen in der Kirche gehalten werden, der Bischof sei mit dieser Neuerung einverstanden. Die Zustimmung des Bischofs wird in diesem Fall besonders wichtig gewesen sein, denn lateinische Vorlesungen konnten auch alle gebildeten Engländer verstehen, möglicherweise wurden sie im Blick auf die Engländer eingerichtet. Wenn die Gemeinde keine Splittergruppierung bilden wollte, musste sie sich mit dem Bischof absprechen.

Die ersten Bischöfe engagierten sich auch persönlich für die Gemeinde. Von Edmund Grindal wurde protokolliert, dass er zum Jahresende 1560 die beiden Prediger der Französischen Fremdengemeinde, des Gallars und Alexandre, zum Abendessen einlud, von Edwin Sandys, dass er Weihnachten 1572 der Gemeinde eine Spende für die armen Flüchtlinge, besonders für die geflohenen Pfarrer, machte.[154] In den Monaten nach der Bartholomäusnacht hatte die Gemeinde eine solche Gabe bitter nötig.

Als Mittler zwischen der Gemeinde und weltlichen Obrigkeiten wird der Bischof in den Protokollen erstmals 1565 beschrieben. Im April hatte die Stadtobrigkeit französischen Gemeindegliedern befohlen, Ostern in den englischen Gemeinden am Abendmahl teilzunehmen. Der Kirchenrat wandte sich daraufhin an den Bischof und klagte, wenn seine Gemeindeglieder an Ostern in die englischen Kirchen gehen müssten, könnte die Französische Fremdengemeinde ihre Kirche schließen. Damit sei ihr die Freiheit genommen, die ihr die Königin gegeben hatte. Der Bischof antwortete, er habe mit der Order (offensichtlich war sie von ihm ausgegangen) erfahren wollen, wer Mitglied einer Gemeinde sei. Die englischen Pfarrer sollten also alle Ausländer ansprechen, und wenn die Mitglieder der Fremdengemeinde ein Zeugnis ihres Pfarrers

[153] Vgl. KP FFL II, 23.1.1572.
[154] Vgl. KP FFL I, 31.12.1560 (21); II, 24.12.1572.

vorlegten, ließen die Engländer sie in Ruhe.[155] Hier wird die Funktion der Gemeinde als Institution für die Ausländer und Bollwerk gegen Häresien erkennbar.

Im selben Jahr schrieb der Bischof einen Brief an die Obrigkeit wegen der Armen der Gemeinde und unterstützte die Fremdengemeinde auf diese Weise.[156] Später setzten sich die Bischöfe auch bei Wirtschaftsproblemen und Auseinandersetzungen mit englischen Arbeitern und der Obrigkeit für die Belange der Ausländer ein.[157] Hinter den Kulissen taten die Bischöfe noch mehr für die Gemeinden; in die Kirchenratsprotokolle gelangte nur, was die Arbeit des Leitungsgremiums unmittelbar betraf.

Die Kirchenratsprotokolle spiegeln die gute Zusammenarbeit zwischen Kirchenrat und Bischof auf allen Ebenen ihrer Beziehung. Bei Grindal und möglicherweise Sandys kam sicher ein persönliches Interesse an der Gemeinde hinzu, später nahm die Intensität der Beziehung ab, doch immer konnte sich der Kirchenrat der guten Beziehung zum Bischof gewiss sein.

Kirchenrat und weltliche Obrigkeit

Die intensivsten Beziehungen unterhielt der Kirchenrat zur städtischen Obrigkeit, daneben müssen die Gerichte und die Königin und ihre Räte bedacht werden.[158] Mit der städtischen Obrigkeit stand der Kirchenrat auf drei Ebenen in Kontakt: Manche Vereinbarungen wurden mit dem Bürgermeister getroffen, andere mit dem Stadtrat, und vor allem bei Kirchenzuchtfällen wurden die Bezirksvorsteher informiert. Die Beziehungen selber konnten ebenfalls auf dreifache Weise ablaufen: als Befehle der Obrigkeit an die Gemeinde, als Information der Obrigkeit durch die Gemeinde über Kirchenzuchtfälle sowie als Einbeziehung der Obrigkeit durch die Gemeinde in die Kirchenzucht.

Im Juni 1564 informierte der Kirchenrat die zuständigen Bezirksvorsteher und englischen Pfarrer über die doppelte Verlobung von

---

[155] Vgl. KP FFL I, 12.4.1565 (108).
[156] Vgl. KP FFL II, 14.5.1565 (113).
[157] Vgl. z.B. KP FFL II, 12.12.1571, 7.1.1572.
[158] Die vorliegende Untersuchung beschäftigt sich hauptsächlich mit den Beziehungen der Gemeinde bzw. des Kirchenrats zur Obrigkeit. Die umgekehrte Richtung, die Beziehungen der Obrigkeit wie der englischen Bevölkerung zu der Französischen Fremdengemeinde London, hat Charles Littleton ausführlich analysiert: LITTLETON, Threadneedle Street, bes. 165–264.

Nicolas Lancre, im März 1565 über die schon erwähnten doppelten Bigamisten.[159] Später wurde das Informieren der weltlichen Obrigkeit auch als Druckmittel gegenüber unwilligen Gemeindegliedern benutzt, so zuerst protokolliert im Fall von Anne Darvilliere, die mehrere Verlobungen eingegangen war und jetzt – mal wieder – ihren derzeitig letzten Bräutigam heiraten wollte.[160] Wenn sie mit der Heirat fortfahre, so der Kirchenrat, werde man die Sache der Obrigkeit melden.

Anfang Dezember 1584 forderte der Kirchenrat erstmals Rechtsbeihilfe durch den Stadtrat an. Jehan le Brun, genannt Jehan Dincq, hatte zuerst falsche Zeugen vorgeführt und dann weder Einsicht in sein Vergehen gezeigt, noch den öffentlichen Abendmahlsausschluss ernstgenommen. Jehan hatte dem Pfarrer, als er den Abendmahlsausschluss verlas, laut widersprochen.[161] Eine Antwort des Stadtrats ist nicht überliefert. Im Januar 1585 beschwerte sich Jehans Frau mit einer Mitstreiterin im Coetus über den verfrühten Abendmahlsausschluss ihres Mannes, Jehan sei vor dem Ausschluss nicht angehört worden. Der Kirchenrat konnte sein korrektes Vorgehen jedoch anhand der Protokolle nachweisen.

Ab Ende der 1580er Jahre begann der Kirchenrat, die Drohung mit der weltlichen Obrigkeit systematisch in seine Kirchenzucht aufzunehmen. Es begann mit einem allgemeinen Eintrag zu renitenten Gemeindegliedern im Januar 1589:

> […] a jeudi prochain qu'on doibt adviser a ceux qui estans de vie scandaleusse ne veulent point entandre aux remonstrances de l'eglise de qui pour leur dissolutions et desbauches one eté bannis des aultres eglises. Qui selon de qui est parlé par les actes et aussi de l'advis du consistoire doibvent estre bannis. Ou leur noms doibvent estre defferes aux magistratz affin qu'ilz aient l'oeil dessus.[162]

1592 bezog der Kirchenrat den Stadtrat gleich dreimal in seine Kirchenzucht ein.[163] Am erhellendsten ist wohl der Eintrag vom Februar, als

---

[159] Vgl. KP FFL I, 13.6.1564 (63); zu den doppelten Bigamisten s.o. im Abschnitt zu Kirchenrat und Bischof.

[160] Vgl. KP FFL II, 11.6.1572.

[161] Vgl. KP FFL III, 29.10.1584, 12./26.11.1584, 3.12.1584. Zuvor hatte Jehan Michel Boudoins Diener zur Flucht verholfen. Obwohl der Diener dies gestanden hatte, leugnete Jehan jede Beteiligung (vgl. insbes. KP FFL III, 15.10.1584).

[162] KP FFL IV, 16.1.1589.

[163] Vgl. KP FFL IV, 12.2.1592, 27.4.1592, 4.5.1592.

der Kirchenrat zwei Älteste zu Jan Louefebvre schickte, dessen Frau sich beschwert hatte, dass er immer trunken war. Die Ältesten erklärten Louefebvre, wenn er seinen Lebenswandel nicht ändere, werde der Kirchenrat entweder mit einer Exkommunikation gegen ihn fortfahren oder mit einem (öffentlichen Abendmahls-)Ausschluss oder ihn beim Stadtrat denunzieren: „on procedera contre luy ou par excommunication ou retranchement ou par le magistrat."[164] Die Gleichstellung einer Anklage beim Stadtrat mit der gemeindeinternen Zucht überrascht dabei ebenso wie die Parallelisierung von Abendmahlsausschluss und Exkommunikation. Eigentlich hätten Abendmahlsausschluss und Exkommunikation aufeinander folgen sollen und der Stadtrat überhaupt nicht einbezogen werden dürfen. In diesen Jahren geschah es jedoch immer häufiger, dass der Kirchenrat den Stadtrat über Fehlverhalten seiner Gemeindeglieder informierte, auch wenn die Vergehen nicht das Zusammenleben in London gefährdeten oder unmittelbar englische Gesetze berührten. Die Denunziation beim Stadtrat wurde Teil der Kirchenzucht.

Dennoch wurde der Stadtrat auch in den veränderten Kirchenordnungen von 1589 und 1641 nicht offiziell in die Kirchenzucht einbezogen. Offiziell führte die Gemeinde ihre Zucht noch immer selbstständig durch. Den Gemeindegliedern aber wurde klargemacht, dass Fehlverhalten nicht nur innerkirchliche Konsequenzen hatte, sondern ihre gesamte Lebensführung beeinträchtigen konnte.

Dass der Stadtrat nur außergesetzlicher Teil der Kirchenzucht war, spiegelte sich auch darin, dass er auf ganz unterschiedlichen Ebenen der Zucht in die Disziplin einbezogen werden konnte: als Alternative zur innergemeindlichen Zuchtübung wie in dem Fall von Jan Louefebvre; ergänzend zum öffentlichen Abendmahlsausschluss als zusätzliches Druckmittel; oder einfach zur Information.

Nur in einem Fall opponierten Gemeindeglieder wegen einer Meldung an den Stadtrat: Der Kirchenrat hatte dem Stadtrat, möglicherweise auf dessen Anfrage hin, über den Kinderschänder Daniel Borguerie berichtet, worauf der Stadtrat Borguerie hinrichten ließ. Mehrere Gemeindeglieder klagten infolgedessen den Kirchenrat an, am Tod Borgueries schuldig zu sein. Der Kirchenrat verwandte einige Mühe darauf, ihnen verständlich zu machen, er habe richtig gehandelt.[165]

---

[164] KP FFL IV, 12.2.1592.

[165] Vgl. KP FFL IV, 14.7.1597, 25./30.8.1597, 8./29.9.1597, 9./16./20.10.1597. Borguerie wurde angeklagt, mehrere junge Mädchen vergewaltigt zu haben.

Neben der aktiven Einbeziehung der städtischen Obrigkeit in die Kirchenzucht gab es auch den umgekehrten Fall, dass der Kirchenrat auf Zuchtmaßnahmen der Obrigkeit seinerseits mit Kirchenzucht reagierte. In der Regel mussten Gemeindeglieder, die im Gefängnis gewesen oder von dem städtischen Richter verurteilt worden waren oder eine Nacht im Stock verbracht hatten, öffentlich vor der Gemeinde Buße tun, um die Schande von der Kirche zu entfernen,[166] manche wurden auch auf ihre Anklage vor dem Stadtrat hin in der Gemeinde vom Abendmahl ausgeschlossen.[167] Andere, die vom Magistrat zwar ermahnt, aber nicht verurteilt worden waren, kamen auch vor dem Kirchenrat mit einer Ermahnung davon.[168] Wieder anderen gelang es, den Kirchenrat zu einer Überprüfung ihres Falls zu veranlassen, bevor er eine endgültige Entscheidung traf.[169] Ein Gemeindeglied konnte – gerade wenn kein unwiderlegbarer Beweis für seine Schuld vorlag – eine öffentliche Buße trotz der Verurteilung durch die städtische Obrigkeit lange hinauszögern.

Doch nicht nur der Kirchenrat bezog die städtische Obrigkeit in die Kirchenzucht ein, auch manche Gemeindeglieder wandten sich mit Beschwerden über die Disziplin an die weltlichen Obrigkeiten. So supplizierte Denis de Restingham im Juli 1565 an die Obrigkeit, nachdem er sich zuvor erfolglos beim Bischof von London über die Exkommunikationsdrohung durch den Kirchenrat beschwert hatte.[170] Zwar hatte auch der Bischof beide Streitparteien vorgeladen, aber die Entscheidung war Denis nicht schnell genug gefällt worden. Wieder wurden beide Parteien vorgeladen, doch das Ergebnis scheint nicht zu Denis' Zufriedenheit ausgefallen zu sein: Im September wurde er in den Kirchenratsprotokollen wegen übler Nachrede gegen den Pfarrer Cousin zitiert.[171] Wie in Emden, so stützten sich auch in London die Autoritäten, Kirchenrat, Bischof von London und Stadtrat, gegenseitig.

Andererseits nahm der Kirchenrat seine Gemeindeglieder auch gegenüber der weltlichen Obrigkeit in Schutz. Ein Gemeindeglied konnte nach einem Besserungsversprechen eine Bescheinigung des Kirchenrats über seine Versöhnung mit der Französischen Fremdengemeinde

---

[166] Vgl. z.B. KP FFL II, 5.9.1571; III, 24.11.1580.
[167] Vgl. z.B. KP FFL III, 21.7.1583, 8.9.1583; IV, 30.11.1592.
[168] Vgl. z.B. KP FFL II, 29.8.1571.
[169] Vgl. z.B. KP FFL III, 8.2.1582, 22.3.1582, 19.4.1582, 13.9.1582, 22.11.1582, 27.12.1582, 31.10.1583, 10.9.1584. Ein Ende des Falls ist nicht protokolliert.
[170] Vgl. KP FFL I, 18.7.1565 (114), 20./22./23./24.7.1565 (115).
[171] Vgl. KP FFL I, 27.9.1565 (118).

ausgestellt bekommen, die es für die weltliche Obrigkeit brauchte, und dennoch weiter vom Abendmahl der Gemeinde ausgeschlossen bleiben.[172] Hier zeigt sich, dass auch die Französische Fremdengemeinde London eine doppelte Ekklesiologie vertrat: Einerseits war die Kirche die Gemeinde, der alle angehörten, die ihr beigetreten und nicht exkommuniziert worden waren. Als solche präsentierte sie sich der Außenwelt. Nach innen differenzierte der Kirchenrat jedoch zwischen der Gesamtgemeinde und der Gemeinschaft der zum Abendmahl Zugelassenen. Sie bildete wie in Emden und der Niederländischen Fremdengemeinde den inneren Zirkel, die Kerngemeinde. Im Gegensatz zu den beiden anderen Gemeinden unterschied die Französische Fremdengemeinde jedoch nicht noch andere Stufen von Zugehörigkeit. Diese klar definierte Ekklesiologie behielt die Gemeinde in der gesamten zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts bei, wie auch die folgenden Untersuchungen zur Kirchenzucht erweisen werden.

In den Kirchenratsprotokollen ist ein Fall verzeichnet, der die hier beschriebene Einpassung der Gemeinde in die englische obrigkeitliche Umgebung etwas differenziert. 1590 heiratete der Lehrer Jehan Magiel seine Cousine Marie Campenere. Nach englischem Recht war die Heirat erlaubt, weshalb die beiden sich nicht trennen wollten, als der Kirchenrat es ihnen befahl. Sie sollten daher öffentlich vom Abendmahl ausgeschlossen werden. Als sie sich verteidigten, sie seien nicht renitent, schließlich lebten sie im Einklang mit den Gesetzen des Landes, erklärte der Kirchenrat, wer auf die Kirchenordnung schwöre und sie dann nicht beachte, sei ein Rebell.[173] Dies ist der einzige Eintrag, in dem der Kirchenrat seine Kirchenordnung über die Landesgesetze stellte – vielleicht auch die einzige Kollision zwischen den Gesetzen, die im 16. Jahrhundert stattfand –, und er zeigt, wie der Kirchenrat seine Eigenständigkeit mit Hilfe der Kirchenzucht zu verteidigen suchte. Kirchenzucht gegenüber den Gemeindegliedern und klare Abgrenzung der Gemeinde nach außen sollten sie vor Eingriffen schützen.

Die Beziehung des Kirchenrats zu den weltlichen Gerichten fand auf zwei Ebenen statt: Zum einen stellte der Kirchenrat Gemeindegliedern wie für den Stadtrat so auch für die Justiz Zeugnisse aus.[174] Zum anderen musste sich der Kirchenrat zu der Konkurrenz der weltlichen Gerichte

[172] Vgl. z.B. KP FFL II, 29.2.1574.
[173] Vgl. KP FFL IV, 22.10.1594. Weitere Einträge 1./8./25.10.1594.
[174] Vgl. z.B. KP FFL I, 10.7.1561 (45).

verhalten. Im Gegensatz zum Emder Kirchenrat anerkannte der Kirchenrat der Französischen Fremdengemeinde London die weltlichen Gerichte und die Möglichkeit, sich dort zu einigen oder zu verteidigen, von Anfang der Gemeindeneugründung an. Zwar riet auch er seinen Gemeindegliedern, kein Geld zu verschwenden, um den Streit vor einem weltlichen Gericht klären zu lassen,[175] doch erkannte er immer die Möglichkeit von außerkirchlichen Gerichtsverhandlungen an und riet auch selbst seinen Gemeindegliedern häufig zu Schlichtern, die keine Kirchenratsmitglieder waren. Auch Zunftmeister oder weltliche Vorgesetzte konnten als Schlichter benannt werden.[176] Der Kirchenrat scheint diesen Vorgang nicht für problematisch gehalten zu haben, möglicherweise weil die Gilden die rechtliche Befugnis hatten, die Tätigkeiten der Ausländer zu überwachen.[177]

1574 postulierte der Kirchenrat erstmals seine Vorrangstellung vor den weltlichen Gerichten. Der Älteste Pierre Chastelain hatte sich in einem Wirtschaftsstreit vor der weltlichen Obrigkeit über Pierre le Sage beschwert, worauf Le Sage den Fall vor den Kirchenrat brachte. Dieser nun ermahnte Chastelain, „davoir ainsy parle aulx maistres de leurs hasle premier que den advertir le Consistoire et que cest enfraindre lordre de leglise […]".[178] Chastelain wollte keine Schuld bekennen, woraufhin ihn der Kirchenrat vom Abendmahl ausschloss. Chastelain appellierte an den Coetus. Die Entscheidung des Coetus ist nicht protokolliert.

Die Reaktion des Kirchenrats auf Chastelains Missachtung mag besonders scharf ausgefallen sein, da Chastelain selbst Ältester der Gemeinde war. Wenn schon die Kirchenratsmitglieder sich lieber an die weltlichen Obrigkeiten wandten als an ihr eigenes Gremium, hatte der Kirchenrat seine Bedeutung verloren. Chastelain allerdings scheint ein Ausnahmefall gewesen zu sein. Drei Monate nach dem Vorfall wurde er wegen Trunkenheit vorgeladen und weil er eine Heirat zugelassen hatte, die der kirchlichen Lehre widersprach. Darauf erfolgte seine unehrenhafte Entlassung aus dem Amt. Der Gemeinde allerdings wurde die Entlassung beschönigend mitgeteilt, da der Kirchenrat nicht die

---

[175] Vgl. KP FFL I, 10.7.1561 (45).
[176] Vgl. z.B. KP FFL I, 22.7.1561 (47).
[177] Das Gesetz stammte noch von 1523, vgl. LITTLETON, Threadneedle Street, 178f. Der Kirchenrat der Niederländischen Fremdengemeinde London verhielt sich dennoch anders.
[178] KP FFL II, 2.6.1574.

vielen Jahre, die sich Chastelain für die Kirche engagiert hatte, durch die letzten Wochen entwerten wollte.[179]

Doch die weltlichen Gerichte bildeten nicht nur eine mehr oder weniger stark als Konkurrenz wahrgenommene Parallelveranstaltung zum Kirchenrat, sondern sie wurden mit der Zeit wie Stadtrat und Bezirksvorsteher in die Kirchenzucht der Gemeinde einbezogen. Am 24. März 1574 drohte der Kirchenrat erstmals der gesamten Gemeinde in einer Abkündigung mit einer Denunziation bei der weltlichen Obrigkeit – in diesem Fall den Gerichten – als Konsequenz ihres Fehlverhaltens. In dem zitierten Fall ging es darum, dass viele Gemeindeglieder aus London verzogen, ohne ihre Kinder mitzunehmen, die dann von der kirchlichen Diakonie versorgt werden mussten. Da der Zustand unhaltbar geworden war, erklärte der Kirchenrat, jeden, der hinfort London ohne seine Kinder verlasse, bei der Justiz anzuklagen, damit sie dafür sorge, dass die Leute ihre Kinder zurücknähmen.[180] Bei den weltlichen Gerichten zeigt sich wie beim Stadtrat eine steigende Inanspruchnahme der weltlichen Obrigkeiten für die Belange der Kirche.

Nur wenige Einträge der Kirchenratsprotokolle befassen sich mit der Königin oder ihrem Privy Council.[181] Die Kontakte der Gemeinde zur Krone waren sehr locker. Anfang der 1570er Jahre musste sich der Kirchenrat mit für ihn unangenehmen Befehlen der Königin auseinandersetzen: 1571 wurden Vertreter der beiden Londoner Fremdengemeinden vor die Kommissare der Königin gerufen, weil der Verkehr der Gemeindeglieder mit den Niederlanden unterbunden werden sollte,[182] 1572 erlaubte die Königin neu angekommenen ausländischen Arbeitern nicht, in London zu arbeiten, und wollte sie so zwingen, die Hauptstadt zu verlassen und in die ihnen angewiesenen Orte zu ziehen.[183] 1573 musste die Gemeinde die Engländer, die an ihrem Abendmahl teilnehmen wollten, abweisen. Ein Brief des Privy Council verbot Engländern die Abendmahlsteilnahme aus Neugier oder Ablehnung der englischen Zeremonien.[184]

---

[179] Vgl. KP FFL II, 20./24.9.1574.
[180] Vgl. KP FFL II, 24.3.1574.
[181] Zur Haltung Elisabeth I. und ihrer Berater zu den Fremdengemeinden vgl. Littleton, Threadneedle Street, 222–251.
[182] Vgl. KP FFL II, 12.11.1571.
[183] Vgl. KP FFL II, 7.1.1572.
[184] Vgl. KP FFL II, 28./29.10.1573, 5.11.1573. Vermutlich handelt es sich um dieselbe Order, die im August 1574 im Coetus besprochen wurde (vgl. KP FFL II, 3.8.1574).

Neben der Petition um eine Kirche von 1561[185] findet sich in den Kirchenratsprotokollen nur noch ein weiterer Eintrag zur Königin, doch der ist aufschlussreich: Im Mai 1565 konnte in der Kirche in Threadneedle Street kein Gottesdienst stattfinden, weil dort ein englisches Kind durch einen puritanischen Pfarrer getauft werden sollte. Den puritanischen Pfarrern war die Amtsausübung in London gerade erschwert worden. Ab 1565 ordnete Elisabeth I. zunehmend ein schärferes Vorgehen gegen die Protestanten an. Der Erzbischof von Canterbury hatte die Kontrollen der protestantischen Pfarrer zu verstärken. Zudem stritten 1565 die englischen Geistlichen wie 1552 um die rechten liturgischen Gewänder. Viele Londoner Pfarrer und Prediger wurden im Zuge dieser Auseinandersetzungen entlassen.[186] Als die Königin, die Patin des Kindes sein sollte, nun hörte, dass der Pfarrer die Taufe in der Französischen Fremdengemeinde ohne priesterliche Gewänder vollziehen wollte, schickte sie einen anderen Pfarrer, der die Taufe mit Gewand, aber ohne Predigt, vornahm.[187]

Die Zusammenarbeit zwischen Puritanern und Fremdengemeinden wurde von den Obrigkeiten unterbunden. So wie die unzufriedenen Mitglieder der Niederländischen Fremdengemeinde kein dauerhaftes Asyl in den puritanischen Gemeinden finden konnten,[188] so durften auch die Fremdengemeinden nicht als Sammelbecken für unzufriedene Engländer oder puritanische Pfarrer dienen. Der Vorfall zeigt das Interesse der Königin, ihre Autorität über die gesamte Kirche in England durchzusetzen.

Um so bemerkenswerter ist es, dass die Fremdengemeinden in ihrer Struktur, Theologie und dem Umgang mit ihren Mitgliedern völlig unbehelligt blieben. Obwohl die Analyse der Protokolle gezeigt hat, wie sich die Gemeinde immer stärker in die englische Gesellschaft einfügte, blieben die Fremdengemeinden als eigenständige Kirchen und Fremdkörper in der englischen Umgebung bestehen. Der eindeutigen Definition ihrer Kirche, die sie nach außen vertraten, entsprach eine ebenso eindeutige Auffassung der Obrigkeit über die Fremdengemeinden. Möglicherweise hat diese äußere Situation dazu beigetragen, dass

---

[185] Vgl. KP FFL I, 1.1.1561 (21).

[186] Vgl. MacCulloch, Later Reformation, 34f.

[187] Vgl. KP FFL I, 3.5.1565 (109). Als Vertreterin der Königin war Lady Rutland anwesend, daneben auch Lord Warwick.

[188] S.o. den Abschnitt zum Taufzeugenstreit in der Niederländischen Fremdengemeinde London.

sich die klar definierte Ekklesiologie der Gemeinde bis zum Ende des 16. Jahrhunderts nicht veränderte.

Neben den einander korrespondierenden Auffassungen von Kirchenrat und Obrigkeit über die Fremdengemeinde muss ein zweites Ergebnis der Untersuchung der Beziehung der Gemeinde zu den weltlichen Obrigkeiten festgehalten werden: Ab Mitte der 1570er Jahre, verstärkt ab der zweiten Hälfte der 1580er Jahre, lässt sich eine immer stärkere Einbeziehung des Stadtrats und anderer Autoritäten in die Angelegenheiten der Gemeinde feststellen. Diese Entwicklung hat drei Dimensionen. Zum einen scheinen die kirchlichen oder gar geistlichen Strafen die in der Großstadt lebenden Menschen nicht so sehr getroffen zu haben, dass sie sich zu einer Änderung ihres Lebenswandels veranlasst sahen. Zum anderen war der Kirchenrat vermutlich daran interessiert, der weltlichen Obrigkeit gegenüber eine Gemeinde mit recht lebenden Gliedern zu präsentieren. Trunkenbolde passten dort ebenso wenig ins Bild wie notorisch Unzüchtige. Zum dritten muss die Entwicklung auch als Aussage über das Selbstverständnis der Gemeinde gesehen werden. Der Kirchenrat versuchte mit allen Mitteln, die Gemeindeglieder zu einem gottgefälligen Leben zu bringen. Wer sich der Kirchenzucht nicht beugte, hörte nicht auf, Gemeindeglied zu sein, sondern war unreines Gemeindeglied, das die Kirche nach außen wie innen schädigte.[189]

Kirchenrat und englische Gemeinde

Zwischen der Französischen Fremdengemeinde London und den englischen Gemeinden in London bestand gleichzeitig Konkurrenz und eine verhältnismäßig gute und teils enge Zusammenarbeit. Die Konkurrenz drückte sich – neben der Abendmahlsteilnahme von Engländern, auf die gleich gesondert eingegangen wird – vor allem bei der Kirchenzucht aus. Manche Gemeindeglieder versuchten, die Französische Fremdengemeinde zu erpressen: Wenn der Kirchenrat nicht tut, was wir wollen, gehen wir halt zu einer englischen Gemeinde. Solche Aussagen finden sich ab Anfang der 1570er Jahre in regelmäßigen Abständen.

In dem ersten protokollierten Fall vom März 1573 sah Robert le Mettre nicht ein, warum sein Gefängnisaufenthalt ein Skandal für die

[189] S. dazu auch die Beobachtungen zur Kirchenzucht, insbes. zu Kirchenzucht und Abendmahlsausschluss.

Kirche war und er jetzt öffentlich Buße tun solle. Er drohte, in eine andere Kirche abzuwandern.[190] Der Kirchenrat reagierte auf solche Drohungen, den Protokollen nach zu urteilen, gelassen. Nie ist verzeichnet, dass sich ein Ältester davon beeindrucken ließ. Die Antwort des Kirchenrats auf Le Mettre war schlicht, „luy fut dit sil ne le faisoit [die öffentliche Buße] quon procederoit contre luy selon lordre de la discipline." Allerdings stammt der nächste Eintrag bezüglich Le Mettre vom Januar 1574, zehn Monate nach dem Vorfall. Dort wurden zwei Älteste zu ihm geschickt. Im Februar 1575 sollte Le Mettre wegen fortwährender Verweigerung der öffentlichen Buße öffentlich vom Abendmahl ausgeschlossen werden, doch auf seine Bitte hin wurde der Ausschluss noch einmal aufgeschoben. Im Dezember 1576 drohte er erneut damit, der englischen Kirche beizutreten. Diesmal erklärte er, er wolle sich der öffentlichen Buße nicht unterwerfen, weil er sie nicht „a la Sainte Escripture" finde. Der Kirchenrat entschied, ihn weiter vom Abendmahl ausgeschlossen zu halten, bis Le Mettre selbst die Wiederzulassung erbitte.[191] Vielleicht war dies die endgültige Lösung für den Fall, ein weiterer Eintrag zu Le Mettre ist nicht verzeichnet.

Der Kirchenrat behandelte Le Mettre nicht anders als andere Gemeindeglieder auch. Die Drohung mit der englischen Konkurrenz wirkte nicht. Dies lässt darauf schließen, dass die Französische Fremdengemeinde keine Bestandsängste hatte und dass sie sich nicht als einzige wahre Kirche oder zumindest wahrere Kirche als die englische Kirche sah. Weder ihr eigenes Überleben, noch das Seelenheil des Gemeindeglieds scheinen durch die Drohung, sich der englischen Gemeinde anzuschließen, gefährdet gewesen zu sein.[192]

Zuweilen verwies der Kirchenrat selbst Gemeindeglieder an englische Gemeinden, wenn er ihnen in seiner Gemeinde kirchliche Zeremonien verweigerte, weil sie unter Kirchenzucht standen.[193] Dieses Verhalten wirft die Frage nach der ekklesiologischen Konzeption der Gemeinde erneut auf. Klar ist, dass der Kirchenrat sich selbst als abgegrenzte Gemeinde und als Gemeinde von wahren Christen verstand. Als was aber sah er die englische Gemeinde? Sicher war es faktisch so, dass

---

[190] Vgl. KP FFL II, 25.3.1573.

[191] Vgl. KP FFL II, 20.1.1574, 20./24.2.1575, 6.12.1576.

[192] Hier deutet sich ein anderes Verständnis der eigenen Kirche an, als es z.B. die Emder Gemeinde vertrat.

[193] Vgl. z.B. KP FFL IV, 18.9.1589. Eine größere Anzahl Einträge in diesem Sinne finden sich in den Protokollen der Niederländischen Fremdengemeinde London (vgl. z.B. KP NFL II, 21.6.1571, 8.7.1571, 17.4.1572, 16.12.1574, 3.9.1579).

die englische Gemeinde im Gegensatz zu den Fremdengemeinden Volkskirchencharakter hatte. Daher musste sie auch diejenigen aufnehmen, die sich vielleicht nicht ganz korrekt benahmen, aber doch einer Gemeinde angehören wollten und keine Irrlehren vertraten.[194] Der französische Kirchenrat handelte also im Einklang mit der Lage der englischen Kirche, wenn er heirats- oder taufwillige Gemeindeglieder an diese verwies.

Dennoch mutet diese Abschiebung unzüchtiger Gemeindeglieder seltsam an. Die Fremdengemeinden scheinen sich nicht mehr wie unter Edward VI. als Vorbild für die englische Kirche verstanden zu haben, sonst hätten sie nicht ihre ungeliebten Gemeindeglieder an die englische Kirche verweisen können.[195] Eine der Fremdengemeinde gleichwertig reine Gemeinde war die englische für den Kirchenrat aber auch nicht. Sie scheint eher die Alternative für die Unzufriedenen gewesen zu sein.

Einige Gemeindeglieder wechselten zwischen der Fremdengemeinde und ihrer englischen Gemeinde. Manche erkannten den Unterschied zwischen den Kirchen nicht. So erklärte einer, als er 1564 vorgeladen wurde, er habe keine Zeit gehabt, am Abendmahl in der Französischen Fremdengemeinde teilzunehmen und sei daher eine Woche später zum englischen Abendmahl gegangen: „pourquoy, nest ce pas tout vng, et quil ny trouuoit de diference et desiroit que on luy dit sy cestoit mal faict ou non".[196] Der Kirchenrat hat seine Antwort nicht protokolliert. In späteren Jahren nahm er als selbstverständlich hin, dass manche problematischen Gemeindeglieder sich der englischen Kirche anschlossen.[197]

Neben dem Austausch von Gemeindegliedern arbeiteten auch die Pfarrer der Fremdengemeinden und der englischen Gemeinden zusammen. Dies konnte sich darin ausdrücken, dass englische Pfarrer zu Beratungen oder bei Problemen der Fremdengemeinden hinzugezogen wurden[198] oder dass sich die Gemeindeleiter gegenseitig über

---

[194] Darauf weisen auch die Ausführungen des Bischofs von 1565 hin, als die englischen Pfarrer alle Ausländer ansprechen und zum Abendmahl in ihrer Gemeinde auffordern mussten.

[195] Faktisch waren sie ja auch kein Vorbild mehr und sollten es weder nach Ansicht des Bischofs noch der Königin sein. Trotzdem hätten sie sich als Avantgarde verstehen können.

[196] KP FFL I, 1.8.1564 (71).

[197] Vgl. z.B. KP FFL II, 23.12.1573; III, 12.11.1584.

[198] Vgl. z.B. KP FFL I, 27.7.1561 bei der Wahl neuer Ältester. Vgl. auch die Auseinandersetzungen in der Niederländischen Fremdengemeinde London.

Zuchtentscheidungen informierten.[199] In einem Fall ist protokolliert, dass der englische Pfarrer das Gemeindeglied der Französischen Fremdengemeinde überzeugte, öffentlich Buße zu tun, wo der Kirchenrat bisher versagt hatte.[200]

Der wichtigste und heikelste Aspekt der Interaktion zwischen den Gemeinden war jedoch die Teilnahme von Engländern an den Zeremonien der Französischen Fremdengemeinde beziehungsweise ihre Mitgliedschaft in der Gemeinde. Im Januar 1561 entschied die Gemeinde, englische Taufpaten zuzulassen.[201] Im selben Monat wurde die Abendmahlsteilnahme von Engländern erstmals im Coetus thematisiert. Die Niederländer hatten die Problematik eingebracht, und des Gallars' Antwort war deutlich:

> [Des Gallars] mis en avant ce que leuesque luy auoit aduerty quant il arriuit ycy premierement, cestoit que comme il nous aydoit a tenire la main a nostre Eglise que pareillement luy aydimes a tenire les siennes en sorte que il ne sengendre aucun scysme cognoissant son peuple de tel qualite que aucuns se viendront Renger a noz Eglises en mesprisant Leur cerimonies et leur eglises […].[202]

Damit war die Problematik, die die gesamte weitere Geschichte bestimmte, aufgespannt. Den Engländern war die Teilnahme an Gottesdiensten und Zeremonien der Fremdengemeinden nicht grundsätzlich verboten, aber sie durfte nicht zu einem Schisma in der englischen Kirche führen. Wer aus Freude an den französischen Riten kam, war willkommen, wer aus Ärger über die englische Kirche kam, musste abgewiesen werden. Die Gemeinde sollte Mäßigung üben, „en ne les Rejetant tous, ny Receuoir tous". Wer ein gutes Zeugnis aus einer englischen Gemeinde mitbrachte, so die Franzosen, sollte mit einer Ermahnung über seine Pflichten gegenüber seiner eigenen Gemeinde angenommen werden. Die Niederländer bemängelten, dass diese Engländer kein öffentliches Glaubensbekenntnis mehr ablegen mussten, was doch von allen anderen Gemeindegliedern gefordert wurde. Der Pfarrer sollte im Gottesdienst abkündigen, dass keiner sich angegriffen fühle, wenn Engländer ohne öffentliches Bekenntnis am Abendmahl teilnähmen, denn „lon les cognoit estre vnis en foy avec nous". Hier wurde

---

[199] Vgl. z.B. KP FFL II, 12.12.1571; III, 18.1.1582.
[200] Vgl. KP FFL I, 20.2.1565 (101f.).
[201] Vgl. KP FFL I, 2.1.1561 (22).
[202] KP FFL I, 14.1.1561 (25).

eine Einigkeit der Gemeinden postuliert, die durch die Teilnahme der Engländer an den Zeremonien der Fremdengemeinden gleich wieder konterkariert wurde. Der Kirchenrat bestätigte die Entscheidung des Coetus vierzehn Tage später.[203]

Im Oktober 1573 erhielten die Fremdengemeinden einen Brief des Privy Council, sie sollten herausfinden, welche Engländer sich zu ihrer Gemeinde hielten und sie ermahnen, nicht am Abendmahl teilzunehmen.[204] Am nächsten Tag lud die Französische Fremdengemeinde einen Engländer vor, der schon vor den Bischof von London zitiert worden war, weil er nicht am Abendmahl in der englischen Gemeinde teilnehmen wollte. Nun ermahnte ihn auch der französische Kirchenrat seiner Pflicht. Eine Woche später beriet der Kirchenrat erneut über den Brief des Privy Council. Der Brief war deutlich: Der Fremdengemeinde war verboten, Engländer aufzunehmen, die aus Missachtung der englischen Zeremonien in der Fremdengemeinde das Abendmahl feiern wollten.[205] Der Antwortbrief des Kirchenrats an den Privy Council ist nicht überliefert, doch schon ein halbes Jahr später kehrte der Kirchenrat zu seiner früheren Praxis zurück, als er entschied, Engländer aufzunehmen, wenn sie Zeugnisse aus ihrer Gemeinde vorweisen konnten, dass sie ein christliches Leben führten und ihre Gemeinde nicht missachteten.[206]

Drei Jahre später erließ der Bischof ein Mandat, dass die Fremdengemeinden keine Engländer mehr aufnehmen durften. Der Kirchenrat entschied, sich mit den Schwestergemeinden im Coetus zu beraten.

---

[203] Vgl. KP FFL I, 28.1.1561 (28). Hier wird die Formel „a cause qui sont vni de foy auec nous“ wiederholt. Vier Jahre später erließ der Bischof von London ein Mandat, das die umgekehrte Wanderungsbewegung zum Inhalt hatte: Die englischen Gemeinden wurden angewiesen, keine Ausländer ohne Zeugnis ihrer Pfarrer zum Abendmahl zuzulassen. Diesmal war allerdings nicht die Integrität der Fremdengemeinde das Ziel, sondern die Integrität der Kirchenzucht. Der Bischof wollte verhindern, dass sich Gemeindeglieder der Fremdengemeinden durch Abwanderung in die englischen Gemeinden der Kirchenzucht entzogen (vgl. KP FFL I, 30.1.1565 [97]). Möglicherweise hatten schon vor Le Mettre Gemeindeglieder gedroht, sich englischen Gemeinden anzuschließen, auch wenn die Kirchenratsprotokolle beider Fremdengemeinden keine solchen Fälle verzeichnen. (Beide Protokolle sind für den entsprechenden Zeitraum nicht vollständig überliefert. Die der Niederländischen Fremdengemeinde hören 1563 auf und fangen erst 1569 wieder an, die der Französischen Fremdengemeinde liegen von 1560–61, 64/65 und ab 1571 vor.).

[204] Die 1570er Jahre waren in der englischen Kirchenpolitik durch intensive Auseinandersetzungen mit den Puritanern geprägt (vgl. MacCulloch, Later Reformation, 38–46).

[205] Vgl. KP FFL II, 5.11.1573. Die anderen Einträge stammten vom 28. u. 29.10.1573, der Brief war auf den 22. Oktober datiert.

[206] Vgl. KP FFL II, 17.2.1574.

Sechs Wochen später sandte er die Ältesten, die in ihren Bezirken wohnenden Engländer zu informieren, dass sie ohne Attest ihres Pfarrers oder Befehl des Bischofs nicht am Abendmahl der Französischen Fremdengemeinde teilnehmen durften.[207] An der Praxis der Gemeinde hatte sich trotz des Bischofsmandats nichts geändert.[208]

Die 1580er Jahre waren von einer etwas veränderten Fragestellung geprägt: der Frage nach der Möglichkeit, englische Kinder in der Französischen Fremdengemeinde zu taufen. Nachdem 1585 festgestellt worden war, eine Taufe englischer Kinder in der Fremdengemeinde sei nur mit einem Zeugnis des englischen Ortspfarrers möglich, wurde 1586 die Frage englischer Taufzeugen behandelt. Als Taufzeugen sollten Nichtgemeindeglieder nur mit einem guten und durch den Kirchenrat beglaubigten Zeugnis zugelassen werden. 1587 entschied der Kirchenrat, Taufen von Kindern, die einen englischen Vater und eine französische Mutter hatten und in der englischen Kirche getauft worden waren, nicht mehr in das Taufregister aufzunehmen.[209]

Die Bestimmung zur Taufe englischer Kinder wiederholte für die Taufe, was der Kirchenrat auch für die Abendmahlsteilnahme von Engländern entschieden hatte. Auch die Ordnung zu den Taufzeugen bestätigte die Haltung des Kirchenrats. Engländer konnten mit gutem Zeugnis und Erlaubnis ihres Ortspfarrers Gemeindeglieder in der Französischen Fremdengemeinde London werden. Die Problematik bestand einerseits darin, dass keiner sich durch einen Gemeindewechsel der Kirchenzucht entziehen durfte, und andererseits in den internen Auseinandersetzungen in der englischen Kirche. Auch wenn die Fremdengemeinden theologisch wie organisatorisch den Puritanern nahe standen, durften und wollten sie sie nicht unterstützen.[210]

Zusammenarbeit wie Abgrenzung zwischen den Gemeinden waren deutlich geregelt. Über allem jedoch stand das gute Verhältnis zu dem Bischof von London, dem Superintendenten der Fremdengemeinden.

---

[207] Vgl. KP FFL II, 18.4.1577, 6.6.1577.

[208] 1595 entschied der Kirchenrat noch einmal über die Abendmahlsteilnahme von Engländern. Diesmal hieß es, die Engländer sollten ihre Abendmahlsmünzen zu den Ältesten oder Diakonen bringen (vgl. KP FFL IV, 27.3.1595).

[209] Vgl. KP FFL III, 15.4.1585, 27.12.1586, 23.3.1587.

[210] Hier wird der Unterschied zur Zeit a Lascos deutlich. A Lasco hatte sich 1550/51 als einziger Reformator in England und ohne Rücksicht auf mögliche negative Auswirkungen auf sein persönliches Leben oder das seiner Gemeinde für John Hooper eingesetzt (vgl. MacCulloch, Laski).

Kirchenrat und eigene Gemeinde[211]

In den ersten Monaten nach der Wiederherstellung der Gemeinde engagierten sich die Gemeindeglieder vor allem bei der Neuordnung der Liturgie. Einige Änderungen der Liturgie wurden auf Bitten von Gemeindegliedern durchgeführt, andere auf Berichte über Klagen von Gemeindegliedern. In der Regel wurden dabei die Riten der ersten Londoner Fremdengemeinde wiederhergestellt, so zum Beispiel der Psalmgesang und das Sitzen im Abendmahl.[212] Oftmals vertraten die Diakone die Anliegen der Gemeinde. Nach diesen ersten Monaten und dem Etablieren einer neuen Kirchenordnung und Liturgie griffen die Gemeindeglieder nicht mehr aktiv in die Ordnungstätigkeit des Kirchenrats ein.

Passive Einwirkungen der Gemeinde auf Kirchenordnungsänderungen lassen sich vor allem auf dem Gebiet der Kirchenzucht feststellen. Hier reagierte der Kirchenrat auf gehäuftes Fehlverhalten mit Änderungen der Kirchenordnung – in der Regel Verschärfungen – sowie Abkündigungen, die der Gemeinde die Ordnung einprägen sollten. Einen Tag nach Weihachten 1560 erklärte der Kirchenrat der Gemeinde, Streitfälle müssten sofort geschlichtet werden. Die Gemeindeglieder sollten Älteste oder Pfarrer umgehend informieren, wenn ein Streit auftrat. Bisher schienen die Gemeindeglieder bis zum nächsten Abendmahl gewartet zu haben, bevor sie ihre Konflikte vor den Kirchenrat brachten. Der Kirchenrat jedoch war der Ansicht, es dürfe in der Gemeinde keinerlei Differenzen geben, nicht einmal für die Wochen bis zum nächsten Abendmahl. Die Gemeindeglieder schienen diese Bitte um Informierung als Einladung missverstanden zu haben, jede Kleinigkeit vor den Kirchenrat zu tragen. Nur zwei Wochen später sah sich der Kirchenrat gezwungen festzustellen, dass die Gemeindeglieder nicht jedes Problem vortragen sollten, sondern nur die, die sie nicht selbst lösen konnten.[213]

Hier werden die Bemühungen des Kirchenrats um Erziehung seiner Gemeinde sehr deutlich. Gleichzeitig wurde die Kirchenordnung konkretisiert. Ihre Bestimmungen waren nun genauer und für die Gemeinde verständlicher. Wenn zwei Streitparteien nicht alleine zu einer Einigung kamen, sollten sie sich ohne Zögern an den Kirchenrat wenden.

---

[211] Ausführlicher zu diesem Themenkomplex vgl. Becker, Consistory.
[212] Vgl. KP FFL I, 1.10.1560 (10), 1.11.1560 (14).
[213] Vgl. KP FFL I, 26.12.1560 (20), 9.1.1561 (24).

Der Kirchenrat klärte die Gemeinde in Abkündigungen über Kirchenordnung und Kirchenzucht auf. Regelmäßig verlas der Pfarrer die Kirchenordnung, zusätzlich gab es Ermahnungen, zu denen alle Gemeindeglieder bezirksweise in die Kirche gerufen wurden. Kirchenordnungsänderungen teilte der Kirchenrat der Gemeinde in Abkündigungen im Sonntagsgottesdienst mit, und Weiteres über die Kirchenordnung und -disziplin konnten die Gemeindeglieder lernen, wenn sie Abkündigungen aufgrund von Kirchenzuchtmaßnahmen hörten, öffentliche Bußen, öffentliche Abkündigungen oder Abendmahlsausschlüsse und Exkommunikationen sowie Wiederaufnahmen und Wiederzulassungen.

Neben diesen Abkündigungen und Veröffentlichungen soll noch auf einen anderen Aspekt der Interaktion aufmerksam gemacht werden: Wie in Emden, so versuchten auch in London Gemeindeglieder den Kirchenrat durch Anklagen, Nachrede oder Beschwerden bei den Obrigkeiten zu einem Einlenken zu zwingen. Wie in Emden, so hatten sie auch in London wenig Erfolg.[214] Im Dezember 1588 etwa beklagte sich der Flüchtlingspfarrer Juvre d'Vedde, genannt Monsieur Despoir, der Michel de la Tour unterstützte,[215] bei den anderen Gemeindegliedern über den Kirchenrat, beschimpfte die Ältesten auch persönlich, und wurde endlich vorgeladen. Nach mehreren Gesprächen versicherte der Kirchenrat ihn seiner Zuneigung, bevor er die Probleme ansprach: Beschimpfung des Kirchenrats, üble Nachrede, Infragestellung der Kirchenordnung. Er zeigte sich bereit, Despoir mit einer letzten Ermahnung zu verzeihen, wenn er den Kirchenrat als göttliche Einrichtung anerkenne:

> qu'il recongnoisoit le consistoire pour une ordre establie de dieu pour pourvoir aux affaire de l'eglise et reprimer les schandales de toutes personnes et de quelle qualité quelle soint.[216]

Despoir reagierte mit Empörung. Er klagte den Kirchenrat der Anmaßung und Lieblosigkeit an, die Ältesten würden die Kirchenordnung auf den Kopf stellen. Der Kirchenrat entschied, Schmerz und Wut ließen Despoir so sprechen und er werde sich beruhigen. In dieser Gewissheit entließ er den Angeklagten. Im Januar 1589 jedoch musste

---

[214] Vgl. z.B. KP FFL I, 20.3.1565 (106f.).

[215] Zur Auseinandersetzung mit de la Tour s.u. den Abschnitt zu Zusammenarbeit der Ämter und Amtsverständnis.

[216] KP FFL III, 26.12.1588.

er erkennen, dass Despoir renitent blieb. Der Kirchenrat sprach ihm daraufhin ab, weiterhin Pfarrer und Gemeindeglied zu sein und wollte auch die anderen Kirchen über seinen Fall informieren. Diesmal sah er seine Autorität wie die der ganzen Kirche bedroht.[217] Vermutlich fiel die Reaktion hier besonders scharf aus, weil Despoir selbst Pfarrer war und weil Gemeinde und Kirchenrat durch die Affäre de la Tour schon aufgewühlt waren. Immer aber bestand der Kirchenrat auf einer Entschuldigung, bei öffentlicher Nachrede auch auf einer öffentlichen Buße. Besonders sticht der Fall von Rachel Thierry hervor, die im Februar 1600 wegen übler Nachrede gegen den Pfarrer Robert le Maçon, Sieur de la Fontaine, auf Befehl des Bischofs und mit Beglaubigung eines Notars in der Kirche öffentlich Buße tun musste.[218]

Das Spiel mit den Instanzen, das die Emder Gemeindeglieder so gut beherrschten, übten auch in London einige Gemeindeglieder. Es sei nur an die oben erwähnten doppelten Bigamisten Nicolas Bizeau und Frau erinnert, die sich bei Bischof und Stadtobrigkeit über den Kirchenrat beschwerten. Jehan le Marchant dagegen nahm einen anderen Weg: Er beklagte sich zunächst beim Coetus über seinen Abendmahlsausschluss, und erst als der Coetus die Entscheidung des Kirchenrats bestätigte, wandte er sich an den Bischof.[219] Doch in jedem Fall unterstützten Kirchenrat, Coetus und Obrigkeiten einander. Die Gemeindeglieder hatten nachzugeben. Das galt selbst für das Paar, das mit Erlaubnis des Bischofs geheiratet hatte. Der Bischof war über die wahre Natur der Ehe – eine Inzestheirat – getäuscht worden und hatte daher die Heiratserlaubnis erteilt. Der Kirchenrat jedoch konnte diese Heirat nicht zulassen, lud die renitenten Gemeindeglieder mehrfach vor und erlangte schließlich von den königlichen Kommissaren einen Spruch, der den Mann mit Unterstützung des Erzbischofs von Canterbury ins Gefängnis brachte und die Heirat annullierte. Die beiden Ehepartner wurden vom Abendmahl ausgeschlossen.[220]

Neben Obrigkeiten, englischen Gemeinden, Coetus und eigenen Gemeindegliedern gab es noch eine fünfte Gruppe, die auf Kirchenzuchturteile des Kirchenrats einwirkte: die Öffentlichkeit. Insgesamt

---

[217] Vgl. KP FFL IV, 2.1.1589.

[218] Vgl. KP FFL IV, 26.2.1600. Die Auseinandersetzungen zwischen Rachel Thierry bzw. ihrem Mann und dem Kirchenrat hatten sich seit 1591 hingezogen (erste Erwähnung: KP FFL III, 25.9.1578 – Rachel Thierry war vermutlich die Frau von Thierry de la Haye).

[219] Vgl. KP FFL II, 6.7.1573, 3.8.1573.

[220] Vgl. insbes. KP FFL II, 3./7./27.3.1577.

sind Verweise auf die Öffentlichkeit in den Kirchenratsprotokollen selten. Immer ging es darum, dass Außenstehende sagten: „voila les gens Reformez“[221] oder „Voila la puttain francoise“.[222] Solche Aussagen bestärkten den Kirchenrat in seiner strengen Durchführung der Disziplin. Im Gegensatz zu Emden setzten in der Französischen Fremdengemeinde London jedoch nie Gemeindeglieder das Leitungsgremium mit dem Verweis auf die Öffentlichkeit unter Druck, sondern die Zitate wurden immer von Ältesten eingebracht und gegen die Angeklagten verwendet. Auch der Verweis auf das Ansehen der Gemeinde bei der englischen Obrigkeit oder den Skandal bei den (englischen) Nachbarn konnte ähnliche Wirkung haben.[223]

Die Untersuchung hat gezeigt, dass sich der Kirchenrat von Drohungen der Gemeindeglieder wenig beeindrucken ließ, eher selbst Druck auf Widerständige ausübte. Er stand zwar in einem komplizierten Beziehungsgeflecht, doch war seine Leitungsposition dort sicher verankert und wurde von keiner Seite ernsthaft infragegestellt.

Kirchenrat und Coetus

Der Coetus hatte ab 1560 drei wichtige Funktionen: Zum einen diente er als Appellationsinstanz in Kirchenzuchtfällen.[224] Zum anderen wurden im Coetus wichtige Entscheidungen gefällt, die das Leben aller Londoner Fremdengemeinden betrafen. Und zum dritten diente der Coetus dem gemeinsamen Vorgehen der Fremdengemeinden gegenüber Bischof und weltlicher Obrigkeit.[225]

Im März 1561 entschieden die Niederländische und Französische Fremdengemeinde, von nun an monatliche Coetustreffen zu halten. Wer zu spät kam, sollte wie bei den Kirchenratssitzungen eine Geldbuße zahlen.[226] Damit war der Coetus offiziell wieder eingerichtet. Die Kirchenordnungen beider Gemeinden – des Gallars' *Forma politiae ecclesiasticae* für die Französische Fremdengemeinde und a Lascos *Forma ac ratio* für die Niederländische – schrieben monatliche Coetustreffen vor. Die inhaltlichen Ausführungen zum Coetus unterschieden sich

---

[221] KP FFL I, 7.8.1561 (52).
[222] KP FFL III, 4.8.1580.
[223] Vgl. KP FFL II, 10.10.1571; III, 15.10.1579.
[224] Als Fallbeispiele vgl. KP FFL II, 12.12.1571; III, 22.10.1584; IV, 12.10.1598.
[225] So wurde auch die Abendmahlsteilnahme von Engländern größtenteils im Coetus besprochen und gemeinsam geregelt.
[226] Vgl. KP FFL I, 11.3.1561 (34f.).

jedoch, und es ist erhellend zu sehen, welcher Ordnung die Gemeinden folgten. Nach des Gallars sollte der Coetus bei strittigen Kirchenzuchtentscheidungen hinzugezogen werden. Wiewohl die Gemeinden seiner Ordnung hierin folgten, sprachen sie dem Coetus noch mehr Aufgaben zu: Hier wurde alles besprochen, was alle Fremdengemeinden betraf. Insofern nahm der Coetus die Aufgaben wahr, die ihm a Lasco zugeschrieben hatte.

In den ersten Jahrzehnten legte der Coetus alle Fast- und Bettage der Fremdengemeinden fest; später feierte die Französische Fremdengemeinde Fasttage auch nach Absprache mit den anderen französischen Gemeinden in England.[227] Bei diesen Absprachen handelte es sich um mehr als eine Formalität. Gemeinsame Fast- und Bettage stärkten das Zusammengehörigkeitsgefühl der Gemeinden und zeigten den englischen Mitbürgern, dass die Fremdengemeinden immer noch eine Einheit bildeten. An den Fasttagen unterstützten die Gemeinden einander in ihren Gebeten für das gebeutelte Mutterland oder demonstrierten ihre Solidarität mit England, London und der Krone. Die gemeinsamen Fasttage waren einer der wenigen Anlässe, zu denen Gemeindeglieder aller Fremdengemeinden wie zu a Lascos Zeiten als Gemeinschaft auftraten.

Im Coetus besprachen die Gemeinden den Umgang mit Gemeindegliedern, aber auch allgemeine Probleme, zum Beispiel, ob es einem Evangelischen erlaubt sei, Waffen zu tragen, oder wie man auf ein Wirtschaftsproblem reagieren könne.[228] Hier legten sie Regeln zur Kirchenzucht fest und zum Umgang mit Amtsträgern, die keinen christlichen Lebensstil führten.[229] Im Coetus besprachen sie, wie auf die Gründung der Synoden in den Niederlanden und Frankreich zu reagieren sei und ob sie sich den Synoden auf dem Kontinent unterwerfen müssten.[230] Und auch wenn sich die französischen Fremdengemeinden in England zusammenschlossen, Konvente und, gemeinsam mit den Niederländern,

---

[227] Vgl. z.B. KP FFL II, 21.10.1571, 20.5.1573, 7.9.1573, 8./26./30.6.1574, 8.9.1575, 25.2.1576, 8.11.1576 etc. KP FFL III, 26.6.1586 ist zum ersten Mal ein Fasttag aller französischen Fremdengemeinden in England verzeichnet. In diesem Punkt sind die Protokolle des französischen Kirchenrats wesentlich ausführlicher als die seiner niederländischen Amtsbrüder. Zwar verzeichnen auch die niederländischen Kirchenratsprotokolle Fast- und Bettage, doch übergehen sie die Tatsache, dass die Feiern mit den anderen Gemeinden abgesprochen wurden.

[228] Vgl. KP FFL I, 9.4.1561 (38) – ähnlich KP FFL II, 12.12.1571, 6.4.1573.

[229] Vgl. KP FFL I, 1.5.1561 (40f.), 17.6.1561 (43).

[230] Vgl. KP FFL II, 4.2.1572.

Synoden bildeten, die einen immer größeren Stellenwert in der Organisation der Gemeinden einnahmen, so unterwarfen sie sich doch bis zum Ende des Jahrhunderts nie den Synoden auf dem Kontinent, sondern beharrten auf ihrer Eigenständigkeit.[231]

Ein weiterer wichtiger Bereich der Coetusarbeit war die Besprechung von Problemen innerhalb der einzelnen Gemeinden. Der niederländische Taufzeugenstreit wurde im Coetus verhandelt, auch wenn der französische Protokollant, Anthoine du Ponchel, den Pfarrer Jean Cousin „fort Instament" bat „quil se gardy bien de ne mesler nostre Eglise auec leur troubles".[232] Mit diesem heiklen Streit in der Niederländischen Fremdengemeinde wollten zumindest Teile des französischen Kirchenrats nichts zu tun haben.[233] Bei Auseinandersetzungen in der Italienischen und Spanischen Fremdengemeinde London oder bei Angelegenheiten der anderen Fremdengemeinden in England zierten sich die Coetusmitglieder nicht. Allerdings lagen dort die Dinge relativ klar.[234] Bei Lehrstreitigkeiten und Irrlehren von Gemeindegliedern oder Gemeindeleitern konnten eindeutige Entscheidungen getroffen werden. In der Niederländischen Fremdengemeinde London jedoch ging es nur vordergründig um die Lehre, dahinter wurden Machtkämpfe ausgefochten.

Zwei brisante Coetusgespräche müssen an dieser Stelle noch erwähnt werden. Im März 1561 brachten die Niederländer in die Besprechung die Frage ein, ob die Londoner Fremdengemeinden nicht den Bischof bitten sollten, ihnen die Benutzung der *Discipline ecclésiastique* von Frankreich offiziell zu erlauben. So wollten sie sicherstellen, dass die Fremdengemeinden auch unter einem ihnen möglicherweise weniger wohlgesonnenen Bischof ihre Religion frei ausüben konnten. Die Franzosen, deren Pfarrer nicht anwesend war, wollten die Sache bedenken. Eine Entscheidung ist nicht protokolliert. Vermutlich kam sie nicht zustande.

> Item a ladyt asembles les dyts freres flamens nous proposirent sil ne seroit pas bon et necessaire daviser pour le prouffit des 2 Eglises, de Requerir a leuesque nostre superentendant de pouoir vser lordre de la discipline et Excommunication selon lordres des Eglises Reformés, en faissant Le

[231] Vgl. KP FFL IV, 9.2.1592.
[232] KP FFL I, 14.5.1564 (60).
[233] Vgl. auch KP FFL I, 3.8.1564 (72). Ebenfalls dazu sowie für eine Abschrift des Bischofsdekrets vgl. KP FFL I, 29.8.1564 (73f.).
[234] Vgl. z.B. KP FFL II, 1.1.1573; IV, 4.2.1595.

> tout en son nom et en son Esprit a celle fin deviter Le Dangier que sil en venoit vng aultre en sa place cy apres de ne asuiecbtire *[sic!]* les Eglises, a aultre qui possible ne seroit sy fauorable aux Eglise comme celuy de present A laquelle proposition nostre aduis et Response furent pour lors que il ne nous empesche point de luser librement car il le nous a permis de long temps et que nous en conseilleriesmes auec nostre ministre monsieur de Solle que pour lors estoit absent, lequel leur en feroit plus ample Response de tous noz aduis.[235]

Der entsprechende Eintrag in den niederländischen Kirchenratsprotokollen hört sich etwas anders an:

> Proponit P*etrus* D*elaenus* utriusque ecclesiae ministris de concessa in privilegio Eduardi Sexti libertate in exercenda disciplina, qua ratione ea integra servari queat sub auctoritate huius nostri superintendentis episcopi londinensis Ed*mondi* Gryndalli, ut et posteritati consulatur, ne tandem extremae exponatur servituti aut tyrannidi, si bonus hic episcopus Edmondus utriusque ecclesiae nunc superintendens eripiatur nobis per mortem vel alio quopiam modo etc.
> Galli respondent se de hac re deliberaturos.
> Nostri – ut tempori consulatur – inter se alias agent hac de re.[236]

Es wird sich nicht mehr feststellen lassen, ob die Niederländer 1561 tatsächlich vorschlugen, die *Discipline ecclésiastique* einzuführen. Die Beziehungen der Niederländischen Fremdengemeinde London zu den französischen Kirchen war wesentlich schwächer als ihre Beziehung zu Ostfriesland und den Niederlanden. Andererseits waren die französischen Kirchen die einzigen, die zu diesem Zeitpunkt schon eine anerkannte Kirchenordnung vorweisen konnten. Möglicherweise ist deshalb die Wahl auf die *Discipline ecclésiastique* gefallen. Den Gemeindeleitern war sicher bewusst, dass sie eine größere Verbreitung besaß als des Gallars' *Forma politiae ecclesiasticae* oder auch a Lascos *Forma ac ratio*. Dennoch überrascht der Vorschlag der Niederländer. Dies ist der einzige Eintrag, in dem sie sich so offen an die französische Kirche anlehnten. Die Französische Fremdengemeinde hingegen entschied 1572 gemeinsam mit den anderen Synodenkirchen, sich soweit möglich an die Kirchenordnung Frankreichs anzupassen.[237]

Die Organisation des Coetus und die Regeln für die Teilnahme veränderten sich im Jahr 1573. Von nun an sollten nicht mehr alle

---

[235] KP FFL I, 11.3.1561 (35).
[236] KP NFL I, 11.3.1561.
[237] Vgl. KP FFL II, 10.3.1572.

Kirchenratsmitglieder an den Coetussitzungen teilnehmen, sondern nur einige Älteste, die zu diesem Zweck von ihrer Kirche delegiert wurden.[238] Gleichzeitig wurden Theologen aufgenommen, auch wenn sie keinem Kirchenrat angehörten. So stellte die Französische Fremdengemeinde im Winter 1572/73 Monsieur de Villers, Flüchtlingspfarrer aus Rouen, für die neu eingerichteten Theologiekurse für Pfarrer, *Prophetie* genannt, ein.[239] Daraufhin wurde de Villers auch als Coetusmitglied angenommen, eine Mitgliedschaft, der er ausdrücklich zustimmen musste.[240]

Während sich der Coetus in seiner inhaltlichen Arbeit an a Lascos *Forma ac ratio* orientierte, gab er 1573 ein wesentliches Element der Ekklesiologie der *Forma ac ratio*, die gleichgewichtige Beteiligung der verschiedenen Ämter, auf. Er gelangte mit der geänderten Coetusordnung zwangsläufig unter die Vorherrschaft von Theologen, das Laienelement wurde empfindlich geschwächt.

Die Analyse der vielfältigen Beziehungen der Französischen Fremdengemeinde London hat gezeigt, wie sich die Gemeinde im Laufe der Zeit festigte. Sie wurde nicht mehr als Fremdkörper in London wahrgenommen, sondern in das englische System integriert – mit der gleichzeitigen Betonung, dass sie nach England und nicht auf den Kontinent gehöre. Ausdrücklich passte sie sich nicht in das System der niederländischen (oder auch französischen) Synoden auf dem Kontinent ein. London war als ihre Heimat etabliert.

Mit dieser Festigung der Gemeinde ging eine immer intensivere Nutzung der Obrigkeiten für die Zwecke des Kirchenrats einher, während die Bedeutung des Coetus, zumindest der Anzahl der Protokolleinträge zufolge, leicht abnahm.

Der Etablierung der Französischen Fremdengemeinde in London entsprach eine klar definierte Ekklesiologie. Die Gemeinde bestand aus allen mit Glaubensprüfung und Glaubensbekenntnis in sie Aufgenommenen. Als solche präsentierte sie sich nach außen. Nach innen unterschied sie zwischen der Gesamtgemeinde und denjenigen, die zum Abendmahl zugelassen waren. Wie diese Unterscheidung vollzogen wurde, wird die Analyse des Umgangs mit der Kirchenzucht zeigen.

---

[238] Vgl. KP FFL II, 1.4.1573.
[239] Vgl. KP FFL II, 1./2./3./4.12.1572.
[240] Vgl. KP FFL II, 4.1.1573, 11.2.1573.

Die Ämter in der Gemeinde

Wahl der Amtsträger

Bei der Analyse der Wahl der Amtsträger muss zwischen Pfarrwahlen und Ältesten- beziehungsweise Diakonenwahlen unterschieden werden. Das System der Ältesten- und Diakonenwahlen hat sich im Laufe der Jahre grundlegend verändert. In den ersten Jahren wählte noch die gesamte Gemeinde die Amtsträger. Diese wurden für eine unbegrenzte Zeit ins Amt eingesetzt, sodass Wahlen nur sehr unregelmäßig stattfanden. Später wurden neue Älteste und Diakone vom erweiterten Kirchenrat – Pfarrern, Ältesten und Diakonen – kooptiert. Wahlen fanden ab 1580 halbjährlich statt.

Vor der offiziellen Neukonstitution der Gemeinde hatten schon Älteste und Diakone ihren Dienst getan. Vermutlich waren sie nicht von der Gemeinde gewählt worden oder zumindest nur von Gemeindeteilen. Einige waren schon in der ersten Londoner Fremdengemeinde Amtsträger gewesen, andere hatten während des Exils in Gemeinden auf dem Kontinent als Älteste oder Diakone gedient. Diese Ämter übten sie dann kommissarisch auch in der Französischen Fremdengemeinde London aus.

Mit der Ankunft und Einführung Nicolas des Gallars' als Pfarrer der Französischen Fremdengemeinde wurde die Gemeinde neu konstituiert. Der Bischof von London befahl den Rücktritt aller Ältesten und Diakone sowie Neuwahlen, um so ein gutes Fundament für die neue Kirche zu legen.[241] Die Französische Fremdengemeinde galt somit nicht als Fortführung der ersten Londoner Fremdengemeinde oder als ihre Wiederbelebung, sondern als neue Gemeinde. Bemerkenswert ist, dass diese ersten Wahlen auf Befehl des Bischofs stattfanden. Edmund Grindal übte sein Superintendentenamt aus, indem er die Neugründung der Gemeinde befahl.[242]

Die Neuwahlen fanden – an unterschiedlichen Tagen für Älteste und Diakone – zwei Wochen nach des Gallars' Einführung statt. Zumindest einige der Ältesten und Diakone wurden in ihrem Amt bestätigt. Sicher ist dies zum Beispiel für den Protokollanten Anthoine

---

[241] Vgl. KP FFL I, 24.6.1560 (4).

[242] Noch bemerkenswerter ist, dass die Niederländische Fremdengemeinde London keine ähnliche Anordnung verzeichnet. Sie hatte freilich auch keinen in Genf ausgebildeten Pfarrer wie des Gallars vorzuweisen.

du Ponchel, der schon von 1559 bis 1560 ein Protokollbuch über die Gemeinde geschrieben hatte, das allerdings nicht überliefert ist.[243] Wie in der *Forma ac ratio* vorgegeben und in des Gallars' *Forma politiae ecclesiasticae* aufgenommen, wählte die gesamte Gemeinde die Ältesten und Diakone. Zur Wahl wurden Jan Utenhove und drei englische Marianische Flüchtlinge hinzugezogen „a celle fin que tout se feyt par bonne ordre".[244] Die vier saßen an einem Tisch, jedes Gemeindeglied, das wählen wollte, ließ sie den Namen aufschreiben und ging dann mit dem Papier mit dem Namen zu des Gallars und Alexandre, die an einem anderen Tisch saßen, und gab dort seine Stimme ab. Ob die von der Gemeinde Gewählten sofort als gewählt galten, oder ob im Kirchenrat noch über die Wahl diskutiert wurde, wie die *Forma ac ratio* es beschreibt, ist nicht verzeichnet. Wahrscheinlich galt die Mehrheit der Gemeindestimmen, wie es auch in der *Forma politiae ecclesiasticae* vorgeschrieben ist.[245]

Offensichtlich besaß die Gemeinde das Widerspruchsrecht, auch wenn eine solche Abkündigung nicht protokolliert ist. In der Woche nach der Wahl wurden Einwände gegen den designierten Ältesten Simon Persy vorgebracht. Der Kirchenrat entschied, die Anklage – Veruntreuung von Diakoniegeldern – sei so gravierend, dass Persy zunächst nicht Ältester werden könne. Eine Woche später tat Persy vor dem Kirchenrat und danach vor denen, die sich durch sein Verhalten angegriffen fühlten, Buße und wurde daraufhin zum Ältestenamt zugelassen.[246]

Zwei Wochen nach der Ältesten- und eine Woche nach der Diakonenwahl wurden die Ältesten in ihr Amt einführt. Der Pfarrer verlas der Gemeinde die Teile der Kirchenordnung, die die Ältesten betrafen (also auch über die Kirchenzucht), und die Ältesten gaben vor Gott

---

[243] Vgl. sein Eintrag in KP FFL I, 2.

[244] KP FFL I, 7.7.1560 (4).

[245] Die *Forma politiae ecclesiasticae* wurde vermutlich erst nach der Wahl verfasst, deshalb sind Ursache und Wirkung hier nicht eindeutig zu unterscheiden. Die Kirchenordnung beschreibt exakt den Ablauf, den auch die Protokolle wiedergeben, nur geht sie nicht auf auswärtige Wahlhelfer ein. Des Gallars schreibt in seinem Vorwort zur französischen Fassung der *Forma politiae ecclesiasticae*, er habe die gemeinsam beschlossenen Artikel niedergeschrieben. Dies spricht für eine Verschriftlichung nach der Wahl (vgl. Des Gallars, Vorwort, in: Schickler, Eglises du refuge III, 62–64, 62).

[246] Vgl. KP FFL I, 9./12.7.1560 (5). Auffällig ist, dass hier im Gegensatz zur Niederländischen Fremdengemeinde nicht über die Reinheit der Amtsträger diskutiert wurde, sondern eine einfache, nicht einmal öffentliche, Buße das Problem aus der Welt schaffte, obwohl Persy die Gemeinde selbst betrogen hatte. Zwei zum Diakon Gewählte allerdings wurden nicht bestätigt, einer von ihnen Nicolas Wilpin, der andere Guillaume Maubert, der während der Marianischen Verfolgungen zur Messe gegangen war.

und der Kirche das Versprechen, ihren Aufgaben treu nachzugehen, in vorbildlichem Leben und Ermahnungen Sorge für die Gemeinde zu tragen und so „ad gloriam Dei & aedificationem ecclesiae" beizutragen.[247] Die Gemeinde war aktiv an den Wahlen beteiligt. Das sollte sich im Laufe der Jahre ändern.

Es begann mit einer Diskussion über die Länge der Amtsperioden. Unmittelbar nach der Wahl legten die Ältesten gemeinsam mit des Gallars und Alexandre fest, dass jährlich Neuwahlen aller Amtsträger stattfinden sollten. Zwar sollten die alten Amtsträger wiedergewählt werden können, doch sollte die Gemeinde die Möglichkeit bekommen, auch andere Amtsträger einzusetzen. Ein Jahr später diskutierte der Kirchenrat über Neuwahlen. Eigentlich hielt er sie nicht für notwendig, aber weil einige Gemeindeglieder sie forderten und Pfarrer und Kirchenrat die Wahlen für ein Adiaphoron hielten, sollten Wahlen durchgeführt werden. Am folgenden Sonntag erklärte des Gallars der Gemeinde die rechte Wahlordnung. Zur Wahl war nur zugelassen, wer die Kirchenordnung angenommen und sich der Kirchenzucht unterworfen hatte.[248]

Zehn Tage später hielt Alexandre eine Predigt über die rechte Wahlordnung, dann wurde gewählt, wieder in Anwesenheit Utenhoves und eines englischen Pfarrers. Diesmal verlief die Wahl allerdings nicht zur Erbauung der Gemeinde, sondern mündete in Streit. Alexandre griff in einer Predigt zwei Tage nach der Wahl die Gemeinde an, sie habe „par leurs affections" Männer gewählt, die kaum lesen oder Auskunft über ihren Glauben geben könnten.[249] Indes wurde auch die Wahl im Sommer 1561 als Gemeindewahl vollzogen.

Im Jahr 1564 sind keine Wahlen protokolliert; offensichtlich hatte die Gemeinde die jährlichen Wahlen zu diesem Zeitpunkt bereits aufgegeben.[250] 1565 forderte der Älteste Anthoine Cappel Neuwahlen. In der Gemeinde gebe es Gerede, weil nicht gewählt werde. Als der Kirchenrat

---

[247] Des Gallars, Forma politiae ecclesiasticae, Unity, 131. Das Versprechen wird in dem Protokolleintrag KP FFL I, 21.7.1560 (6) inhaltlich nicht gefüllt, doch wird es der *Forma politiae ecclesiasticae* entnommen gewesen sein; die die Amtsträger betreffenden Teile waren, wie bemerkt, anscheinend fertiggestellt.

[248] Vgl. KP FFL I, 17.7.1561 (47).

[249] KP FFL I, 27./29.7.1561 (48); vgl. auch KP FFL I, 30.7.1561 (49).

[250] Denis geht davon aus, die jährlichen Wahlen seien schon 1561 aufgegeben worden, doch die Kirchenratsprotokolle lassen keine eindeutige Datierung zu (vgl. Denis, Eglises d'étrangers, 88). Die jährlichen Wahlen waren 1560 im Coetus diskutiert worden, aber auch dort war man zu keinem Beschluss gekommen (vgl. KP NFL I, 1.7.1560).

Cappels Begründung als unzureichend zurückwies, drohte dieser mit Rücktritt. Der Kirchenrat antwortete ihm, „quil estoit transporte d une affection Inconsiderre et quil auoit este seduitz des flamens quy sont en grand trouble".[251] Dann vertröstete er Cappel: Man solle zunächst den Bischof von London und des Gallars – der die Gemeinde inzwischen verlassen hatte – befragen.

Die Auseinandersetzungen um die Neuwahlen 1565 zeigen, wer die Autoritäten für die Gemeinde waren: Der Bischof von London und ihr erster Pfarrer. Und das war Nicolas des Gallars. Johannes a Lasco war demgegenüber von untergeordneter Bedeutung. Selbst bei der Diskussion im November, bei der Cappel alles wieder so wie „au Commencement" haben wollte, galt 1560 als Gründungsdatum der Gemeinde. Die grundlegende Kirchenordnung war des Gallars' *Forma politiae ecclesiasticae*, nicht a Lascos *Forma ac ratio*.[252] Im Kirchenrat entspann sich im Folgenden eine Diskussion über die rechte Auslegung der *Forma politiae ecclesiasticae*. Die endgültige Entscheidung wurde durch des Gallars selbst gefällt. Er schrieb der Gemeinde einen Brief, in dem er sagte, Neuwahlen seien nicht notwendig, wenn Friede in der Kirche herrsche. Alle Ältesten außer Cappel stimmten ihm zu.[253]

Damit hätte die Frage endgültig beantwortet sein können, und für die nächsten Jahre sind auch keine regelmäßigen Wahlen protokolliert. Die Gemeinde scheint nach Notwendigkeit gewählt zu haben.[254] Bei der *censura morum* im Juni 1572 baten die Diakone darum, einige von ihnen zu entlassen. Der Kirchenrat lehnte ab, da Neuwahlen nicht gut für die Kirche seien. Zudem wolle man abwarten, wie sich die Situation in den Niederlanden entwickele.[255] Lediglich je ein Ältester und Diakon wurden auf eigenen Wunsch entlassen. Drei Wochen später wurde ein neuer Diakon eingeführt, nachdem er der Gemeinde eine Woche zuvor vorgestellt worden war und diese keinen Einspruch erhoben hatte.[256] Die Diakonen- und Ältestenzuwahl im November 1572 fand ausdrücklich

---

[251] KP FFL I, 10.7.1565 (114). Die Niederländische Fremdengemeinde befand sich in der Hochphase des Taufzeugenstreits.

[252] Vgl. KP FFL I, 1.11.1565 (121).

[253] Vgl. KP FFL I, 11./13.11.1565 (121).

[254] Die Aussage gilt allerdings erst für die Jahre ab 1571. Die unmittelbare Folge der Auseinandersetzung ist wegen der Lücke in den Protokollen von 1565 bis 1571 nicht mehr zu rekonstruieren.

[255] Vgl. KP FFL II, 24.6.1572, 2.8.1572. 1572 war das Jahr der Wassergeusen und des Bürgerkriegs.

[256] Vgl. KP FFL II, 20.7.1572.

als Kooptation statt, und wahrscheinlich war auch der Diakon im Juli schon kooptiert worden. Die Neugewählten wurden dann der Gemeinde vorgestellt, und – da diese nicht widersprach – in ihrem Amt bestätigt.[257]

Der Wahlmodus ist also zwischen der letzten ausführlich protokollierten Wahl 1561 und der nächsten protokollierten Wahl 1572 grundlegend verändert worden. Die Gemeinde konnte zwar noch Einspruch erheben und war an der Einführung beteiligt, aber auf die Wahl selbst hatte sie keinen Einfluss mehr. Wann die Veränderung stattfand, lässt sich nicht genau datieren. Wegen der engen Beziehungen zwischen den Londoner Fremdengemeinden und der Interaktion gerade auf dem Gebiet der Kirchenordnung und -organisation ist zu vermuten, dass die Änderung wie in der Niederländischen Fremdengemeinde um das Jahr 1569 stattfand. Zudem wird das Bischofsmandat, auf das die Niederländer sich bezogen, nicht nur für eine der Fremdengemeinden gegolten haben. Möglicherweise glich der Bischof von London mit dem Mandat auch die Praxis der Niederländischen Fremdengemeinde der der Französischen Fremdengemeinde an. Da auch die *Discipline ecclésiastique* eine Kooptation vorschrieb, kann nicht ausgeschlossen werden, dass die Französische Fremdengemeinde die Kooptation schon vor 1569 einführte. Das Jahr bezeichnet lediglich den Zeitpunkt, zu dem der Wandel mit größter Wahrscheinlichkeit vollzogen war. Le Maçons *Police et discipline ecclesiastique* bestätigte sechs Jahre später die Kooptation und schrieb sie für die Zukunft fest.

1573 legte der Kirchenrat die Amtsdauer von Ältesten und Diakonen fest. Älteste sollten auf unbegrenzte Zeit gewählt werden, während die Amtszeiten von Diakonen begrenzt werden konnten.[258] Der Beschluss hatte allerdings keine Auswirkungen auf das Kirchenleben. Eine tatsächliche Begrenzung der Amtsdauer der Diakone ist nicht protokolliert. Le Maçons Kirchenordnung stellt lediglich fest, dass Älteste wie Diakone nicht auf Lebenszeit gewählt wurden, sondern entlassen werden konnten.[259] Das war gängige Praxis in der Gemeinde. Bis 1580 wurden Entlassungen und Neuwahlen in unregelmäßigen Abständen, nach Nutzen für die Kirche oder Bitte der Amtsträger, durchgeführt. Später fanden halbjährlich Neuwahlen statt.

---

[257] Vgl. KP FFL II, 19./23./30.11.1572.

[258] Vgl. KP FFL II, 7.8.1573. Bei dieser Entscheidung war auch Le Maçon anwesend, obwohl er noch nicht als Pfarrer der Gemeinde gewählt worden war. Zum ersten Mal erwähnten ihn die Kirchenratsprotokolle am 13.1.1573.

[259] Vgl. Le Maçon, Police et discipline ecclesiastique, 8r.

Bis zum Ende des Jahrhunderts lief der Entlassungs- und Wahlprozess immer nach demselben Schema ab: Der Kirchenrat beschloss die Entlassung, kündigte sie der Gemeinde zum Widerspruch ab, kooptierte neue Amtsträger, stellte diese wiederum der Gemeinde zum Einspruch vor und führte sie dann in einem Sonntagsgottesdienst ein. Die Entlassungs-, Vorstellungs- und Einführungsformulare gibt Le Maçon wieder.[260] Die Kirchenratsprotokolle verzeichnen in der Regel nur, dass eine Abkündigung stattgefunden hat. In seltenen Fällen wird die Abkündigung paraphrasiert.[261]

Während der ersten vierzig Jahre des Bestehens der Gemeinde gab es auch Suspensionen und unehrenhafte Entlassungen. Bis auf den schwierigen Fall Pierre Chastelains, der der Gemeinde von 1560 an zuverlässig gedient hatte und 1574 erstmals entlassen wurde, teilte der Kirchenrat der Gemeinde in allen Fällen offen mit, welche Probleme der Suspension oder Entlassung zugrunde lagen.[262] Eine heimliche Entlassung und Wahl wurde nur einmal protokolliert. Im März 1586 entließ der Kirchenrat Pierre Chastelain endgültig wegen seiner Gebrechlichkeit und ersetzte ihn durch Guillaume Lestain, ohne das der Gemeinde bekannt zu geben.[263] Warum die – außerturnusmäßige – Wahl nicht abgekündigt wurde, ist nicht protokolliert. Vielleicht eben aus dem Grunde, dass sie nicht zu einer der üblichen Wahlzeiten stattfand. Seit 1580 hatte sich eingebürgert, Älteste und Diakone jeweils zur Jahreswende und im Sommer zu entlassen und neu zu wählen. Ab 1587 beschloss der Kirchenrat die Entlassungen am Tag der *censura morum*.

Der Kirchenrat hatte die Wahlen damit systematisiert und verfestigt; Probleme traten nicht mehr auf. Gleichzeitig war der Wahlmodus der Französischen Fremdengemeinde an die reformierte Hauptströmung

---

[260] Im Februar 1581 hieß es, die Einführung sei „selon l'ordre de ceste eglise" am Abendmahlstag durchgeführt worden (vgl. KP FFL III, 5.2.1581). Dies – zwei Jahre nach Verfassen der Kirchenordnung – sowie die paraphrasierenden Einträge sprechen dafür, dass Le Maçons Formulare benutzt wurden.

[261] Vgl. z.B. KP FFL III, 24.7.1580, 24.3.1586; IV, 30.12.1593.

[262] Zu Pierre Chastelain s. auch den Abschnitt Kirchenrat und weltliche Obrigkeit. Chastelain war bei der ersten Wahl 1560 gewählt worden, wurde 1574 wegen Renitenz gegenüber dem Kirchenrat entlassen, ist aber später wieder eingestellt worden. Seine endgültige Entlassung wegen „son indisposition" datiert vom 24.3.1586 (vgl. KP FFL I, 7.7.1560 [4]; II, 24.9.1574; III, 24.3.1586). Chastelain war zunächst Ältester gewesen und als solcher entlassen worden. Am 24.5.1575 wurde er als Diakon erwähnt. Seine Wahl ist nicht protokolliert. Vgl. als anderen Fall z.B. KP FFL III, 11./18.7.1585 oder die Entlassung Jean Gerards (s.u. den Abschnitt zur Zusammenarbeit der Ämter).

[263] Vgl. KP FFL III, 24.3.1586. Die Entlassung schien nicht in dem Verhalten Chastelains begründet zu sein, sondern tatsächlich in seiner körperlichen Verfassung.

angepasst worden: Nicht mehr die Gemeinde wählte, sondern der Kirchenrat. Er hatte sich in dieser Beziehung als Leitungsgremium etabliert und seine Tätigkeit von der Gemeinde gelöst.

Die Pfarrer wurden von 1560 an nicht von der Gemeinde gewählt. Für die ersten Pfarrwahlen kann selbst eine echte Wahl im Kirchenrat bezweifelt werden, auch wenn des Gallars' *Forma politiae ecclesiasticae* sie vorschreibt. Des Gallars selbst war nicht durch die Gemeinde gewählt worden, sondern führende Gemeindeglieder hatten nach Genf geschrieben und darum gebeten, der Gemeinde einen Pfarrer zu schicken. Da des Gallars schon in Genf zum Pfarrer ordiniert worden war, wurde er in London lediglich in die Gemeinde eingeführt.[264] Diese Einführung übernahm der Bischof von London. Des Gallars' Einführung demonstrierte die hierarchische Ordnung der Gemeinde. Der Bischof als Vorgesetzter und oberster Theologe führte den Pfarrer ein, mit dessen Einführung die Gemeinde neu gegründet wurde. Vermutlich blieb die Einführung durch den Bischof jedoch eine Ausnahme; von des Gallars' Nachfolgern wird nichts Ähnliches mitgeteilt. Seine Einführung war ja auch mit der Neugründung der Gemeinde verbunden; spätere Pfarrer mussten dem Bischof zwar vorgestellt werden, aber weiter griff dieser nicht in die Geschicke der Gemeinde ein.

Jean Cousins Wahl fiel in einen nicht protokollarisch überlieferten Zeitraum. Sicher ist aber, dass des Gallars selbst ihn als seinen Nachfolger vorschlug, möglicherweise auch einsetzte. Nach des Gallars' *Forma politiae ecclesiasticae* reichte für die Pfarrwahl das Einvernehmen von Pfarrern und Ältesten aus, und vermutlich wird des Gallars die Entscheidung über seinen Nachfolger im Kirchenrat besprochen haben. Die Diskussion um die Ältestenwahl 1565, die Bestimmungen der *Forma politiae ecclesiasticae* und die Nachfrage bei des Gallars lassen es wahrscheinlich erscheinen, dass die Ältesten dem Entschluss ihres starken Pfarrers nichts entgegensetzten.

Die späteren Pfarrwahlen sind protokolliert. Die in des Gallars' und Le Maçons Kirchenordnungen vorgeschriebenen Elemente Kooptation, Befragung der Gemeinde, Befragung des Bischofs und Einführung waren bei den meisten Pfarrwahlen vorhanden, aber in variierender

[264] Pierre Alexandre zweifelte die Rechtmäßigkeit dieser Einführung an. Er forderte, des Gallars müsse auch in London von der Gemeinde gewählt werden (vgl. Denis, Eglises d'étrangers, 129–132). Die Auseinandersetzung hat keinen Niederschlag in den Kirchenratsprotokollen gefunden.

Reihenfolge. Insbesondere im Blick auf die Beteiligung der Gemeinde zeigten sich Differenzen.

1574 wurden L'Oiseleur und Le Maçon durch Kooptation gewählt, dann gestand der Kirchenrat ihnen eine Bedenkzeit zu, und erst nachdem die beiden Pfarrer die Wahl angenommen hatten, informierte der Kirchenrat die Gemeinde und führte die Pfarrer – gemeinsam mit einem gleichzeitig gewählten Ältesten – im Gottesdienst ein.[265] Die Wahl der Pfarrer war also schon sozusagen besiegelt, als die Gemeinde einbezogen wurde. Die Einführungszeremonie wird nicht beschrieben, doch der Bischof von London scheint nicht involviert gewesen zu sein. Er wird im gesamten Berufungsvorgang nicht erwähnt. An der Pfarrwahl 1574 waren einzig Kirchenrat und, in einem geringeren Maße, Gemeinde beteiligt.

Gleichzeitig muss hervorgehoben werden, dass sowohl L'Oiseleur als auch Le Maçon schon vor ihrer Anstellung in der Französischen Fremdengemeinde als Pfarrer gearbeitet hatten; sie waren als Flüchtlingspfarrer nach London gekommen. Die Protokolle lassen vermuten, dass sie demnach in London auch nicht noch einmal ordiniert, sondern nur wie die Ältesten in die Gemeinde eingeführt wurden. Bemerkenswert ist, dass die Einführung der Theologen und Laien gleichzeitig stattfand und offensichtlich nicht zwischen den Ämtern unterschieden wurde. Hier scheint eine Einheit der Amtsträger auf.

An der nächsten protokollierten Pfarrwahl im August 1582 war die Gemeinde stärker beteiligt, auch wenn der Kirchenrat auch in diesem Fall schon vorher entschieden hatte, wen er für das Amt für geeignet hielt. Er kündigte der Gemeinde die bevorstehende Wahl ab und bat sie, die Wahl mit Beten und Fasten zu begleiten:

> Donnes et publies au peuple par le ministre de la Fontaine[266] que comme il y a loingtemps que nous desirons aussy avecq vous de voir cest eglise pouveue de quelque bon et fidelle ministre quy luy soyt entierrement affectes et dedye pour estre tant mieulx conduict et entretenue en la crainte de dieu l'ocasion doncq s'en presentant ung comme nous esperons et les freres ministre, anciens et diacres desirant apres espreuve faict suffisament de vous en nommer et presenter un quy puisse estre propre et agreable a l'eglise c'est M. Jehan Castol, natif de Jeneve, et d'autant que c'est Dieu seul quy congnoyt les coeurs et envoye les moissonneurs en la moisson les rendant idoines a ungne charge tant d'importance il

[265] Vgl. KP FFL II, 18./24./31.10.1574.
[266] Robert le Maçon, Sieur de la Fontaine.

> est tres necesair de requerir instament sa grasse et faveur en toute ceste affaire par le jeusne et prierre ardentes extraordinaire. Pour ceste cause nous vous denoncons la sollenytes du jusne et prierre extraordinaire pour jeudy prochain vous priant et exortans tous et ung chacun de vous de vous preparer pour y vaquer songneusement et d'un grand zelle affin qu'en toutes ces choses dieu soyt propiche a chest affaire et generallement a toute son eglise dont il nous fache a tous la grasse. Che fut publies au peuple le 26e auguste 1582 et fut la jusne cellebree le 30e dudit moys avecq belle assamblee.[267]

Selbst wenn die Gemeinde 1582 nicht mehr Entscheidungsmöglichkeiten hatte als 1574, so war sie doch emotional viel stärker in das Geschehen einbezogen. Auch wurde die bevorstehende Wahl dreimal abgekündigt, sodass jeder genügend Zeit zum Widerspruch erhielt. Danach sollte Castol eine Ermahnung halten, und wenn dann nichts gegen seine Einstellung spreche, sollte er angestellt werden.[268]

1588 kündigte der Kirchenrat die Berufung von Samuel le Chevalier und Aaron Cappel als Prediger ab, ohne dass sich die Gemeinde äußern konnte. Allerdings wurden die beiden auch vorerst nicht zum Pfarr-, sondern nur zum Predigtdienst berufen. Der Kirchenrat gestand ihnen eine geringe finanzielle Entschädigung für die Predigttätigkeit zu, auch darüber informierte er die Gemeinde. Ein Jahr später ordinierte er die beiden zu Flüchtlingspfarrern.[269] Da aber, wie er der Gemeinde in seiner Abkündigung mitteilte, keinem Pfarrer zur Ordination die Hand aufgelegt werden dürfe, ohne dass er eine Gemeinde zugewiesen bekam, sollten Le Chevalier und Cappel gegen einen geringen Lohn in der Französischen Fremdengemeinde Dienst tun und damit als Flüchtlingspfarrer für alle französischen Gemeinden in England ordiniert werden. Der Londoner Kirchenrat durfte sie dorthin verschicken, wo er es für richtig hielt. Die Ordination fand vor dem Kirchenrat statt.

Über beide Berufungen beziehungsweise Ordinationen wurde die Gemeinde informiert, ohne Gelegenheit zum Einspruch zu erhalten, obwohl sie von den Entscheidungen des Kirchenrats betroffen war. Denn zunächst taten die Prediger in der Französischen Fremdengemeinde

---

[267] KP FFL III, 30.8.1582.

[268] Vgl. KP FFL III, 16.9.1582. Vermutlich war die Ermahnung eine Art Probepredigt. Dann überrascht allerdings, dass die Gemeinde die theologischen, rednerischen und seelsorgerlichen Kompetenzen des Kandidaten erst nach der Einspruchsfrist kennen lernen sollte. Hatte sie vorher allein aufgrund von Castols Lebenswandel und dem, was sie über ihn gehört hatte, geurteilt?

[269] Vgl. KP FFL IV, 27.5.1589.

ihren Dienst, und die Gemeindeglieder mussten ihre Gottesdienste besuchen und für ihren – wenn auch geringen – Lohn aufkommen. Der Kirchenrat unterschied offensichtlich zwischen Berufungen von Pfarrern, bei denen die Gemeinde einbezogen werden musste, und Berufungen von Predigern, die der Gemeinde lediglich abzukündigen waren.[270]

Drei Jahre nach ihrer Einstellung als Prediger – zwei Jahre nach ihrer Ordination – wurden Samuel le Chevalier und Aaron Cappel als reguläre Pfarrer der Französischen Fremdengemeinde berufen. Dazu mussten sie zunächst Probepredigten halten, dann wurde ihre bevorstehende Berufung der Gemeinde abgekündigt, und da diese keinen Einspruch erhob, konnten die beiden eine Woche später im Gottesdienst eingeführt werden.[271] Der Kirchenrat betonte in seiner Abkündigung, er wolle die Gemeinde mit der Doppelberufung nicht stärker als zuvor finanziell belasten, sondern es gehe ihm darum, die Gemeinde abzusichern, sodass sie bei einer Veränderung nicht plötzlich unversorgt sei. Außerdem wolle man auf diese Weise die anderen Gemeinden unterstützen und möglichen neuen Auszubildenden Mut machen.[272]

Diesmal hörte die Gemeinde die Probepredigten, bevor ihre Einspruchsfrist abgelaufen war. Auch wurde sie explizit aufgefordert, über Leben und Lehre der zu Berufenden zu urteilen. Sie war vollwertig in die Berufung eingebunden.[273] Dass die Gemeinde die Probepredigten einmal früher und einmal später zu hören bekam, kann damit zusammenhängen, dass Le Maçons Kirchenordnung mehrere Probepredigten an den verschiedenen Stufen des Wahlvorgangs vorsah. Doch stimmt auch Le Maçons Ordnung nicht genau mit dem Befund der Kirchenratsprotokolle überein.[274] Die Gemeinde wurde 1591 stärker in die Pfarrwahl einbezogen, als die Kirchenordnung es vorgegeben hatte. Über die Gründe für diese Entwicklung kann nur spekuliert werden. Möglicherweise hatte die Praxis der Niederländischen Fremdengemeinde abgefärbt, in der die Gemeinde in der Regel stärker als bei der Französischen Fremdengemeinde beteiligt war.

---

[270] Wie bei des Gallars so galt auch für diese Pfarrer, dass sie mit Antritt ihrer ersten Stelle ordiniert wurden; später brauchte dann nur noch die Einführung erfolgen.

[271] Vgl. KP FFL IV, 16./28./30.5.1591, 6.6.1591.

[272] Vgl. KP FFL IV, 28.5.1591.

[273] Der Bischof wurde wieder nicht erwähnt, obwohl Le Maçons Kirchenordnung weiter die Nominierung des Kandidaten beim Bischof forderte, wie es auch der Erlass der Königin vorgesehen hatte. Die Protokolle der Niederländischen Fremdengemeinde bestätigen die Vorstellung der Nominierten beim Bischof bis mindestens 1581.

[274] Vgl. LE MAÇON, Police et discipline ecclesiastique, ivf.

Am Ende des Jahrhunderts hatte sich die Definition des Pfarramts verändert. 1599 wurde protokolliert, der junge Pierre de Laune sei mit einem Brief aus Leiden gekommen, wo das Collège ihn nach seinem Studium mit Handauflegung ordiniert habe. In dem Brief bat das Collège, de Laune auch in England als ordinierten Pfarrer anzuerkennen und ihn dort in einer Gemeinde arbeiten zu lassen. Die Londoner Pfarrer Robert le Maçon, Sieur de la Fontaine, und Jean Castol gaben ihm „la main de association".[275] Die Ordination war also nicht mehr an den Antritt einer Pfarrstelle gebunden, sondern konnte auch unabhängig von dieser am Ende der theoretischen Ausbildung erfolgen. Die Französische Fremdengemeinde London erkannte die in den Niederlanden geübte Praxis offensichtlich an. Der Anerkennungsritus bestand im Handschlag; die Gemeinde erfuhr nichts von diesem Vorgang; er hatte für sie keine unmittelbaren Konsequenzen. Auch hier zeigt sich die klare Unterscheidung zwischen dem Leitungsgremium Kirchenrat und der Gemeinde. Der Kirchenrat hatte sogar so weit Funktionen der Gemeinde übernommen, dass Ordinationen in seinen Sitzungen durchgeführt werden konnten.

Die Französische Fremdengemeinde London schickte nicht nur angehende Pfarrer zum Studium nach Genf oder Heidelberg,[276] sondern bildete auch selbst Pastoren aus. Dies geschah in lateinischen Vorlesungen und Propositien; die endgültige Auswahl wurde mit Hilfe von Probepredigten getroffen. An dieser Stelle ist über *Prophetie* und Propositien zu sprechen.

Nicolas des Gallars verbannte die *Prophetie* – die möglicherweise in den ersten Wochen nach Neugründung der Gemeinde im Sinne a Lascos gehalten worden war – schon im Oktober 1560 auf die Feiertage, danach wurde sie in den Protokollen nicht mehr erwähnt.[277] Des Gallars beschreibt die *Prophetie* in der *Forma politiae ecclesiasticae* als Übung, bei der alle von Pfarrern und Ältesten Zugelassenen einen Schrifttext erklären. Der Unterschied zu einer Predigt bestehe darin, dass der Text wie in einer Vorlesung ausgelegt und erklärt werde.

---

[275] KP FFL IV, 11.10.1599.

[276] Littleton macht darauf aufmerksam, dass alle Pfarrer der Französischen Fremdengemeinde von Genf beeinflusst waren und dass die Gemeinde ihre vielversprechenden Studenten nach Genf schickte. Er schließt daraus auf einen umfassenden Einfluss Genfs auf die Französische Fremdengemeinde London (vgl. Littleton, Threadneedle Street, 69f.).

[277] Vgl. KP FFL I, 15.10.1560 (11).

Ein halbes Jahr nach der Einschränkung der *Prophetie* auf die Feiertage entschied der Kirchenrat, von nun an zweimal pro Woche lateinische Vorlesungen zu halten.[278] Der Unterschied zur *Prophetie* mag darin bestanden haben, dass die *Prophetie* auf Französisch gehalten worden sein kann. Möglicherweise waren auch an den Vorlesungen weniger Ausleger beteiligt als an der ursprünglichen *Prophetie*. Genaue Angaben sind nicht überliefert.

Propositien zur Predigerausbildung wurden in der Französischen Fremdengemeinde schon vor 1565 eingeführt. 1565 berichteten die Kirchenratsprotokolle von zwei Fällen, in denen junge Studenten Probe-Propositien hielten, damit der Kirchenrat sehen konnte, wie begabt sie waren. Den ersten Studenten erklärte er nach der Propositie als fürs Pfarramt ungeeignet, den zweiten fand er geeignet, bat ihn, weiter Propositien zu halten und auch einmal sonntags zu predigen und beriet, wie die Gemeinde ihn am besten ausbilden könne.[279] Der Student, Jehan de Boette, lehnte daraufhin eine Einladung nach Oxford ab und zog es vor, in der Französischen Fremdengemeinde ausgebildet zu werden. Dies sagt sicher auch etwas über das Niveau der Propositien aus.

Am 13. Januar 1572 lud der Kirchenrat diejenigen ein, die bei den Propositien vortrugen. Er wollte eine Neuordnung besprechen. Inhalte dieser Neuordnung sind jedoch nicht überliefert.[280] Wie in den 1560er Jahren war es auch Anfang der 1570er Jahre möglich, neben der Ausbildung in den Propositien als Hilfsprediger zu arbeiten und so etwas Geld zu verdienen.[281] Die Propositien bestanden auch weiterhin in Auslegungen durch mehrere Studenten. Im Herbst 1572 entschied der Kirchenrat, der Pfarrer, der keinen Predigtdienst habe, solle den Vorsitz in den Propositien übernehmen.[282]

Im Dezember desselben Jahres führte der Kirchenrat eine Neuerung ein: die *Prophetie* (!). Zusätzlich zu den Propositien sollte es nun Theologiekurse geben „pour lexercise et profit des ministres icy refugies".[283] Auf diese Weise sollten die nach London geflohenen Pfarrer, die nun arbeitslos waren, die Zeit sinnvoll nutzen, lernen und ihrer

---

[278] Vgl. KP FFL I, 20.5.1561, 2.6.1561 (42).
[279] Vgl. KP FFL I, 9.8.1565 (115f.), 15.11.1565 (122), 25./30.11.1565 (123).
[280] Vgl. KP FFL II, 13.1.1572.
[281] Vgl. KP FFL II, 30.8.1571, 7.4.1572.
[282] Vgl. KP FFL II, 15.10.1572. Die Propositien wurden am 15.10.1579 zum letzten Mal in den Kirchenratsprotokollen erwähnt.
[283] KP FFL II, 1.12.1572.

Berufung nachgehen. Diese *Prophetie* wurde von den drei Londoner Fremdengemeinden gemeinsam eingerichtet. Monsieur de Villers, Flüchtlingspfarrer aus Rouen, wurde mit der Organisation und Durchführung der Theologiekurse beauftragt. Die *Prophetie* sollte dreimal in der Woche stattfinden. Der Kirchenrat wollte den Bischof von London informieren.[284]

Vermutlich waren die 1561 eingeführten lateinischen Vorlesungen bis 1572 eingeschlafen, denn es ist kaum vorstellbar, dass in einer Gemeinde lateinische Vorlesungen, Propositien und dreimal pro Woche *Prophetie* der Flüchtlingspfarrer gehalten wurden, außer wenn die *Prophetie* der Flüchtlingspfarrer eine geschlossene Veranstaltung war. Das wiederum ist ebenfalls kaum denkbar, denn die mit ihren Pfarrern geflohenen Gemeindeglieder werden die Predigten oder Auslegungen gehört haben wollen.[285] Mit der auf die Feiertage beschränkten *Prophetie* der Gemeinde muss die *Prophetie* der Flüchtlingspfarrer jedoch nicht kollidiert haben, sie können nebeneinander bestanden haben. Von a Lascos Grundidee des Predigtnachgesprächs ist hier indes nichts geblieben.

Dennoch war auch sein Gedanke nicht gänzlich aus der Gemeinde verschwunden. Im März 1575 führte der Kirchenrat mit Francisco Pouchy ein ausführlich festgehaltenes Gespräch über Glaubensfragen. Unter anderem war Pouchy dadurch aufgefallen, dass er im Gottesdienst aufgestanden war und angefangen hatte, die Bibel selbst auszulegen. Zu seiner Verteidigung verwies er auf a Lascos *Forma ac ratio*, die seiner Meinung nach seine Ansicht zur Prophetie teilte. Der Kirchenrat jedoch erklärte, das Charisma der Prophetie sei heute nicht mehr jedem Menschen gegeben, weshalb die für die Kirche Verantwortlichen Geeignete berufen müssten. Die Eignung zeige sich in rechtem Leben, rechter Lehre und Eignung zum Lehren. Es sei Pouchy freigestellt, sich dem Examen zu unterziehen. Er bekomme dann eine Bibelstelle zugewiesen sowie Zeit zur Vorbereitung. Pouchy entzog sich dem Examen.[286]

Selbstverständlich vertrat der Kirchenrat mit seiner Haltung die Auffassung a Lascos. Auch a Lasco hatte eine Ordnung zur Berufung geeigneter Männer für die *Prophetia* gefordert, selbst wenn es nur darum

---

[284] Vgl. KP FFL II, 2./4.12.1572.

[285] Durch die Auseinandersetzung um de la Tour (s.u. den Abschnitt zur Zusammenarbeit der Ämter) ist überliefert, dass die Flüchtlingspfarrer eigene kleine Gemeinden mitbrachten und auch in London betreuten.

[286] Vgl. KP FFL II, 31.3.1575. Pouchy wurde daraufhin von den Sakramenten ausgeschlossen. Laut Kirchenrat konnte sein Fall vor dem Magistrat oder vor dem Bischof verhandelt werden. Am 7.4.1573 appellierte Pouchy an den Coetus.

ging, in der *Prophetia* Fragen zu stellen. Auslegungen durch Gemeindeglieder in einem normalen Gottesdienst waren für ihn ausgeschlossen. Dennoch ist an diesem Vorfall interessant, dass die *Forma ac ratio* 1575 noch gelesen und mit ihr argumentiert wurde. Ebenso aber muss bemerkt werden, dass der Kirchenrat in seiner Verteidigung zu a Lasco lediglich sagte, „que ledyt a Lasco consentoit en tout et par tout a ce qui en avoit este traitte par les freres". Für ihn lagen die Zeiten der ersten Londoner Gemeinde lange zurück. Den Grundstein zu der jetzigen Französischen Fremdengemeinde sah er durch des Gallars, nicht durch a Lasco gelegt.[287]

Die wichtigste Beobachtung bei der Entwicklung des Wahlmodus ist, dass die Gemeinde im Sommer 1560 neu konstituiert wurde. Dies belegen des Gallars' Einführung sowie Rücktritte und Neuwahlen der Ältesten und Diakone 1560. Das Gründungsdatum der Französischen Fremdengemeinde London war der 24. Juni 1560, nicht der 24. Juli 1550. Daher galt, zweitens, des Gallars' *Forma politiae ecclesiasticae* als grundlegend für die Gemeinde, nicht a Lascos *Forma ac ratio*. Des Gallars' Kirchenordnung und er selbst waren die Orientierungspunkte des Kirchenrats, zumindest wenn es um die Wahlen und die interne Organisation ging.

Während die Gemeinde bei der Ältesten- und Diakonenwahl durch die Einführung der Kooptation eines wichtigen Mitbestimmungsrechts beraubt wurde, bezog der Kirchenrat sie in Pfarrberufungen im Laufe der Zeit etwas stärker ein. Zwar erhielt sie kein Wahlrecht, aber die Prediger mussten sich gegen Ende des Jahrhunderts mit zum Teil mehreren Predigten vorstellen, bevor die Einspruchsfrist der Gemeinde ablief. Mit beiden Entwicklungen passte sich die Gemeinde an allgemein-reformierte Tendenzen an.

Zusammenarbeit der Ämter und Amtsverständnis

Die Französische Fremdengemeinde London wies gegenüber Emden und der Niederländischen Fremdengemeinde eine Besonderheit auf:

[287] Dies ist der einzige Eintrag in den Kirchenratsprotokollen der Französischen Fremdengemeinde London, in dem a Lasco explizit erwähnt wird. Die Distanz zu a Lasco machen auch die Formulierungen in dem Protokolleintrag deutlich: „ledyt a Lasco", so würden die Protokolle nie über des Gallars sprechen; vorher hieß es, Pouchy habe „un livre de la discipline de Jean a Lasco" vorgelegt. Die *Forma ac ratio* wird nicht mit Namen benannt.

Ab Anfang der 1570er Jahre trat mit den Flüchtlingspfarrern eine weitere Gruppe von Amtsträgern neben Älteste, Diakone und Pfarrer. Die Flüchtlingspfarrer nahmen zeitweise eine bedeutende Stellung ein und scheinen die Diakone von den meisten Aufgaben, die sie in der Gemeindeleitung hatten, verdrängt zu haben.

Wie in Emden und bei der niederländischen Schwestergemeinde, so gab es auch in der Französischen Fremdengemeinde London im 16. Jahrhundert einen Streitfall unter den Amtsträgern, der die Beziehungen der verschiedenen Ämter zueinander sowie die Amtsauffassungen klärte. In der Französischen Fremdengemeinde stritt 1588/89 der Flüchtlingspfarrer aus Rouen, Michel de Montesol, genannt de la Tour, mit dem Kirchenrat. Sein Fall soll nach einigen einleitenden Bemerkungen zur Zusammenarbeit und zum Amtsverständnis dargestellt werden.

Die Diakone waren, wie im vorigen Kapitel beschrieben, immer an den Wahlen aller Amtsträger beteiligt, zunächst als Gemeindeglieder, später bei den Kooptationen. Daneben hatten sie jedoch keine offiziellen Aufgaben in der Gemeindeleitung. Einzig wenn Amtsträger betroffen waren, bezog der Kirchenrat sie in die Kirchenzucht ein. Die Bedeutung, die sie in der Niederländischen Fremdengemeinde London zeitweise erlangten, hatten sie in der Französischen Fremdengemeinde nie. Dennoch griffen sie auch hier in die Gemeindeleitung ein, wenn ihnen die Kirchenordnung nicht gewahrt oder nicht richtig interpretiert schien. Diese Eingriffe sind jedoch ausschließlich im ersten Jahrzehnt nach Neugründung der Gemeinde protokolliert, hauptsächlich in Zusammenhang mit der Wiedererrichtung der Gemeinde.[288]

Im Oktober 1565 entstand – parallel zu den Streitigkeiten in der Niederländischen Fremdengemeinde – eine kleine Uneinigkeit zwischen Kirchenrat und Diakonen. Die Diakone schrieben einen Brief an den Kirchenrat, in dem sie sich über die Bußpraxis der Gemeinde beschwerten. Der Kirchenrat hielt den Diakonen vor, die Sache sei schon seit zwei Jahren geklärt, es sei nicht ehrlich von ihnen, dem Kirchenrat jetzt deswegen Vorwürfe zu machen. Doch – und nun benahmen sich Kirchenrat wie Diakone völlig anders als in der niederländischen Schwestergemeinde – man wolle die Sache friedlich regeln. Der Kirchenrat ermahnte die Diakone, beim nächsten Mal nicht so lange zu warten,

[288] Im Herbst 1560 waren die Diakone in Entscheidungen eingebunden, die die liturgischen Riten der ersten Londoner Fremdengemeinde wiederherstellten (vgl. KP FFL I, 1.10.1560 [10]: Einführung des Kirchgesangs; 1.11.1560 [14]: Sitzen im Abendmahl).

wenn sie einer „vernachlässigten Sache“ gewahr würden, und zerriss den Anklagebrief. Der Friede war wiederhergestellt.[289]

Andere Probleme oder Auseinandersetzungen zwischen den Ämtern sind nicht überliefert. In zwei Fällen gab es Probleme mit einem Diakon, die in seiner Entlassung mündeten.[290] Beide Male waren die Diakone von Anbeginn an den Entscheidungen beteiligt. Der Fall des inspirierten Diakons Jean Gerard schlug hohe Wellen. Gerard war im Herbst 1592 zum ersten Mal vorgeladen worden, weil er Sonderbesuche machte und Familien versammelte.[291] Anscheinend begann er, eine eigene Anhängerschaft in seiner Lehre zu unterrichten. Zwei Jahre später musste er sich vor Pfarrern, Ältesten und Diakonen verantworten, nachdem er Schriften mit seinen neuen Lehren an den französischen Botschafter, den Kirchenrat und Einzelpersonen geschickt hatte. Gerard sprach dem Kirchenrat die Fähigkeit ab, seine Lehre zu beurteilen. Älteste und Pfarrer begannen, ihn zu Hause zu besuchen, um ihn dazu zu bringen, seiner Lehre abzuschwören.[292]

Doch Gerard fühlte sich vom Heiligen Geist inspiriert (der Kirchenrat unterstellte, es sei der Satan gewesen). Er forderte, man solle seinen Schriften ebenso glauben wie Mose, Jesus und den Aposteln. Wer seine Schriften lese, habe das ewige Leben. Der Kirchenrat bemühte sich, ihn zum Widerruf zu bewegen, und Gerard unterschrieb die vom Kirchenrat aufgestellten Artikel. Drei Wochen später jedoch erklärte er, der Geist Christi habe ihm verboten, seine Lehre zu widerrufen, Gott selbst habe ihm die Hand aufgelegt zu predigen und Bibelstellen zu korrigieren. Er sei die apokalyptische Trompete. Vor dem Abendmahl habe er die vom Kirchenrat aufgestellten Artikel unterzeichnet, weil der Geist Gottes es ihm geboten habe, jetzt aber interpretiere der Geist die Artikel anders als der Kirchenrat. Eine Woche später verbot ihm der Geist Gottes, vor dem Kirchenrat zu erscheinen.[293] Die Verhandlungen mit Gerard, in die auch die niederländischen Pfarrer, die französischen Hilfsprediger und schließlich die Stadtobrigkeit involviert wurden, zogen sich mehr als ein halbes Jahr hin. Bis zuletzt verteidigte Gerard den Geist, der ihn trieb.

---

[289] Vgl. KP FFL I, 28.10.1565 (120).
[290] Vgl. KP FFL II, 19.12.1572, 1.1.1573 und den Fall Jean Gerard 1594/95.
[291] Vgl. KP FFL IV, 21.9.1592.
[292] Vgl. KP FFL IV, 24.7.1594.
[293] Vgl. KP FFL IV, 1./2./20./28.8.1594.

Gerards Argumentation ist hier verhältnismäßig ausführlich dargestellt worden, weil sein Fall noch einen weiteren interessanten Eintrag mit sich brachte: Als Gerard inmitten der Auseinandersetzungen um seine Lehre von einem Gemeindeglied des Diebstahls angeklagt wurde, ordnete der Protokollant die Anklage mit der Marginalie „Anabaptiste diacre" Gerards Geschichte zu.[294] Gerard jedoch hatte zwar viele unchristliche, zum Teil auch spiritualistische Irrlehren verkündet, aber keine täuferischen Lehren. Die Marginalie lässt vermuten, dass „täuferisch" 1594 in der Gemeinde als Allgemeinbegriff für „häretisch" benutzt wurde und seiner eigentlichen Bedeutung beraubt war. Dies verdeutlicht die geringe Bedeutung, die die Täufer für die Französische Fremdengemeinde London hatten.[295]

Die Geschichte der Abendmahlsausschlüsse und Suspensionen Gerards ist eine Geschichte des Ringens des Kirchenrats um seinen Mitarbeiter. Aufgrund seiner Irrlehren und Renitenz wurde Gerard am 1. August 1594 vom Abendmahl ausgeschlossen und vom Diakonenamt entlassen. Am nächsten Tag unterschrieb er die Artikel des Kirchenrats, worauf dieser ihn wiederzuließ. Als Gerard drei Wochen später die Artikel widerrief und sich eine Woche darauf weigerte, vor dem Kirchenrat zu erscheinen, wurde er aufs Neue vom Abendmahl ausgeschlossen und vom Dienst suspendiert. Der Kirchenrat jedoch bemühte sich weiter um den Diakon. Dann kam die Anklage des Diebstahls hinzu. Der Kirchenrat bestätigte Abendmahlsausschluss und Suspension. Als Gerard Tumulte in der Kirche anzettelte, wandte sich der Kirchenrat an die Stadtobrigkeit. Später wurde sein Fall im Coetus verhandelt. Der Coetus riet zur Amtsentlassung. In den folgenden Wochen wurde Gerard mehrfach zwischen Stadtobrigkeit und Gemeinde hin- und hergeschickt.[296] Gerards Fall zeigt, was auch die Kapitel zur Kirchenzucht ergeben werden: Der Kirchenrat reagierte sehr schnell mit kirchenzuchtlichen Maßnahmen wie Abendmahlsausschluss oder in diesem Fall auch Suspension oder vorläufiger Entlassung auf Vergehen der Gemeindeglieder, doch er tat sich schwer damit, endgültige Entscheidungen zu treffen und jemanden abschließend aus der Gemeinde oder vom Amt auszuschließen.

---

[294] KP FFL IV, 14.11.1594. Normalerweise erschienen die Namen der Beteiligten in den Marginalien, um einen schnellen Überblick über die Protokolle zu ermöglichen.

[295] S. auch die Ausführungen zur Wahl der Amtsträger.

[296] Vgl. KP FFL IV, 1./2./20./28.8.1594, 1./10.10.1594, 14.11.1594, 26./30.1.1595, 4.2.1595.

Die Flüchtlingspfarrer waren infolge der Verfolgungen in Frankreich und insbesondere der Bartholomäusnacht nach London gekommen. Manche wie Michel de la Tour hatten Teile ihrer Gemeinde mitgebracht, doch die meisten Flüchtlingspfarrer waren ohne Beschäftigung. Sie versammelten sich regelmäßig zur *Prophetie*[297] und wohl auch zu Besprechungen, aber nur die wenigsten von ihnen konnten in London predigen oder seelsorgerliche Tätigkeiten übernehmen. Einige wie Robert le Maçon, Sieur de la Fontaine, hatten das Glück, später Pfarrer in einer französischen Fremdengemeinde in England zu werden,[298] aber der größte Teil war auf die gemeindliche Diakonie angewiesen. Beschäftigungslosigkeit und Armut verbanden sich zu einer explosiven Mischung. Hinzu kam das Selbstverständnis der Flüchtlingspfarrer. Sie wollten als Pfarrer wahrgenommen und wertgeschätzt werden. Die Flüchtlingspfarrer empfanden es als Erniedrigung, dass sie „wie Bettler" zu den Diakonen kommen mussten, und als Zumutung, dass die Gemeinde ihnen nahe legte, ein Handwerk zu erlernen. Sie waren Pfarrer.[299] Da sie alles um ihres Glaubens willen verlassen hatten, meinten sie, nun besonders geehrt werden zu müssen.[300] Sie forderten, ihre Namen nicht auf der gewöhnlichen Armenliste zu führen, sondern eine eigene Pfarrerliste zu erstellen. Auch wollten sie nicht von den Diakonen bedient werden, sondern die Gemeinde möge Notabeln für diese Aufgabe delegieren

Die Flüchtlingspfarrer verstanden sich als Gemeindeleiter, wenn auch im Augenblick ihrer Gemeinden beraubt. Als solche sollten sie von der Französischen Fremdengemeinde angesehen werden. Die Ämterdefinition der Londoner Gemeinde jedoch unterschied sich offensichtlich von der der Flüchtlingspfarrer. In London galt der Kirchenrat als Leitungsgremium, und als Pfarrer behandelt wurde nur, wer auch eine Pfarrstelle hatte. Zwar ging es in der Auseinandersetzung zwischen dem Kirchenrat der Französischen Fremdengemeinde London und den Flüchtlingspfarrern aus Frankreich sicher auch um Macht, doch bestätigt der Umgang des Kirchenrats mit neu ausgebildeten Pastoren oder anderen Predigern, dass die Gemeinde keinen qualitativen Unterschied

---

[297] S.o. den Abschnitt zur Wahl der Amtsträger.
[298] Vgl. z.B. KP FFL III, 29.8.1585.
[299] KP FFL III, 15.4.1573.
[300] Dass auch Gemeindeglieder alles um ihres Glaubens willen verlassen hatten und nun von der Diakonie abhängig waren, scheinen sie nicht bedacht zu haben.

zwischen Pfarrern und Gemeindegliedern oder gar Ältesten machte. Genau dies aber forderten die Flüchtlingspfarrer.

Die Flüchtlingspfarrer machten ihrem Ärger nicht nur vor dem Kirchenrat Luft, sondern sie beschwerten sich auch und zuerst bei den Gemeindegliedern.[301] Der Kirchenrat musste schwer um seine Autorität kämpfen, zumal die Flüchtlingspfarrer nun begannen, die Kirchenordnung der Französischen Fremdengemeinde zu bemängeln. Zwar erklärten sie, sie wollten keineswegs die Kirchenordnung der Gemeinde umstürzen, aber „bien [...] vous admonester de ce qui a esté gardé en dautres eglises.“[302] Sie wüssten wohl, dass es in den äußeren Dingen keine Perfektion gebe, aber man könne doch vom Guten zum Besseren fortschreiten. Der Kirchenrat bemühte sich, die Flüchtlingspfarrer zu besänftigen, ohne seine eigene Stellung zu gefährden. Offensichtlich ist ihm dies gelungen, denn aus den späteren Jahren sind keine ernsthaften Konflikte mehr überliefert. Von Zeit zu Zeit bat der Kirchenrat die Flüchtlingspfarrer um Rat oder Hilfe und stärkte so die friedliche Koexistenz.[303]

Der Fall de la Tour zeigt jedoch, dass die Flüchtlingspfarrer auch die Gegner des Kirchenrats unterstützen konnten, besonders, wenn einer der Ihren betroffen war. Dennoch gaben sie jeweils letztlich dem Kirchenrat Recht. Im Herbst 1588 erfuhr der Kirchenrat, dass sich Michel de Montesol, genannt de la Tour, Flüchtlingspfarrer aus Rouen, militärisch im achten Religionskrieg in Frankreich engagierte. Dies widersprach der Politik der Londoner Fremdengemeinden sowie den Befehlen der englischen Obrigkeit, sich nicht in die Geschehnisse auf dem Kontinent einzumischen. Der Kirchenrat schickte Pfarrer und Älteste zu de la Tour. Er ging davon aus, das Problem auf freundliche Weise lösen zu können. De la Tour sei doch eine ehrenhafte Person. Eine Woche später berichtete die Delegation von dem Gespräch. De la Tour hatte den delegierten Pfarrer, Jean Castol, beleidigt. Wieder wurden Kirchenratsmitglieder mit Nachfragen zu de la Tour geschickt. Auf deren Berichte hin lud der Kirchenrat de la Tour vor.[304] Vier Tage später erschien de la Tour im Kirchenrat. Er beschwerte sich, dass der

[301] Vgl. KP FFL II, 8.4.1573.
[302] KP FFL II, 15.4.1573.
[303] Vgl. z.B. KP FFL III, 27.7.1585, 15.8.1585, 6.6.1588. Über die Wanderungsbewegungen der Flüchtlingspfarrer und wie viele von ihnen längere Zeit in London blieben, ist wenig bekannt.
[304] Vgl. KP FFL III, 3./10./13.10.1588.

Kirchenrat ihn für kriminell halte, wo er doch seit fünfundzwanzig Jahren die Kirche leite, „en quoy le consystoire auroyt grandement failly contre la parolle de dieu et contre la charytté". Dann klagte er Castol an, sein Verhalten gehe den Kirchenrat gar nichts an, da es sich um den Krieg handele und er nichts ohne die Zustimmung seiner eigenen Ältesten unternommen habe. Le Maçon warf er vor, ihn seit drei Jahren zu hassen und in seinen Predigten zu diffamieren, und fuhr fort, „et que le reste du consistoire estant sans ses pasteurs n'estoit pas suffysant pour juger de son fayt".[305]

De la Tours Verteidigung zeigt, dass er eine inoffizielle Parallelgemeinde zur Französischen Fremdengemeinde London eröffnet hatte. Er betreute nicht nur seine Gemeindeglieder, sondern berief auch seinen Kirchenrat ein. In einem späteren Verhör erklärte er, „que son eglise estoit icy avec ses anciens".[306] Die Gemeinde sei dieselbe wie in Rouen, lediglich an einem anderen Ort versammelt. Es ist nicht sicher, wie viele weitere Parallelgemeinden sich gebildet hatten, doch schien der Kirchenrat von der Existenz der Parallelgemeinde nicht überrascht. Solange sich Gemeindeglieder wie Pfarrer der Kirchenzucht der Französischen Fremdengemeinde unterwarfen, kamen keine Probleme auf.

De la Tour jedoch zweifelte die Kompetenzen des Londoner Kirchenrats an. Erst demontierte er die Pfarrer und dann erklärte er, ein Kirchenrat, der lediglich aus Ältesten bestehe, könne nicht über ihn, einen Pfarrer, urteilen. Dieses Argument sollte zu einem der wichtigsten Streitpunkte werden. Durch die Auseinandersetzung mit de la Tour stärkte der Kirchenrat seine Autorität und klärte erneut die Beziehung zwischen Pfarrern und Ältesten.

Eine Woche nach der Anhörung berichtete de la Tour, er habe die anderen Flüchtlingspfarrer getroffen. Der Kirchenrat habe keine Autorität über ihn, denn die Flüchtlingspfarrer bildeten aufgrund der *Prophetie* ein eigenes Gremium. Nach „unserer Kirchenordnung" dürfe über keinen Pfarrer geurteilt werden, ohne dass zumindest die anderen Pfarrer seiner Provinz hinzugezogen würden. Dann fuhr er fort, den Kirchenrat zu beschimpfen. Der jedoch sah noch keine Veranlassung, die Flüchtlingspfarrer einzuschalten. De la Tour sollte keine Sonderbehandlung

---

[305] KP FFL III, 17.10.1588.

[306] KP FFL III, 26.12.1588. Im Januar 1589 erklärte er, seine Gemeindeglieder zu besuchen, zu trösten und zu ermahnen sowie seine Ältesten zu versammeln (vgl. KP FFL IV, 9.1.1589).

zuteil werden.[307] Es ist nicht klar, auf welche Kirchenordnung de la Tour sich mit dem Verweis auf „unsere Kirchenordnung" bezog. Weder die Kirchenordnung der Französischen Fremdengemeinde noch die Ordnung der französischen Kirchen in England kannte einen solchen Paragraphen. Die Pfarrer waren immer dem Kirchenrat unterworfen. Die *Discipline ecclésiastique* der reformierten Kirchen von Frankreich schrieb ab 1571/72 vor, dass die Provinzialsynode informiert werden sollte, falls bei einer Pfarrwahl aus der Gemeinde Einwände gegen einen Pfarrer vorgebracht würden. Möglicherweise bezog sich de la Tour auf diese Stelle.[308] Doch auch die *Discipline ecclésiastique* legte fest, dass Pfarrer vom Kirchenrat ermahnt werden sollten.[309] De la Tour erkannte weder den Kirchenrat noch die Kirchenordnung der Französischen Fremdengemeinde London für sich als bindend an. Er sah sich als Pfarrer der Gemeinde aus Rouen auf Londoner Boden, unter französischen Gesetzen.

Vier Tage später erklärten auch die Flüchtlingspfarrer in einer gemeinsamen Sitzung mit dem Kirchenrat de la Tour als seiner Aufgabe unwürdig. Für ihn gelte wie für alle Pfarrer: „les minystres estoient subiets a la discypline et pourtant doyvent respondre auls conssistoyre

---

[307] Vgl. KP FFL III, 25.10.1588.

[308] Vgl. die *Discipline ecclésiastique* von 1571/72, in: Sunshine, French Protestantism, 352f. Die *Discipline ecclésiastique* von 1559 hatte lediglich für den Fall von Renitenz oder Verleumdung vorgeschrieben, dass die Provinzsynode urteilen solle (vgl. Discipline ecclésiastique, Niesel, 76f.). Die durch Roussel edierte Fassung der *Discipline ecclésiastique* von 1559 aus Paris unterscheidet zwischen „vices scandaleux et punissables par le Magistrat" bzw. „vices enormes" auf der einen und leichteren Vergehen auf der anderen Seite. Bei schlimmen Vergehen sollte der Pfarrer sofort entlassen werden, während leichte Vergehen vor der Provinzialsynode verhandelt werden sollten (vgl. Roussel, Discipline, 189). De la Tour hätte seinen Fall sicher als leicht eingestuft, während der Kirchenrat der Französischen Fremdengemeinde London, der sich im Ausland behaupten musste, solche politischen Komplikationen für schwerwiegend hielt. Allerdings ist unwahrscheinlich, dass sich de la Tour auf die Ordnung von Paris bezog. Sie war wohl nur an wenigen Orten in Kraft getreten (vgl. ebd., 184).

[309] Vgl. Sunshine, French Protestantism, 358. Ein Pfarrer, der den Ermahnungen seines Kirchenrats nicht gehorchte, sollte entlassen werden. Wer die Entlassung vornahm, ist nicht ausgeführt. Bei Skandalen, die auch vom Magistrat gestraft würden, sollte die Synode informiert werden, bei anderen anscheinend nicht. In besonders schlimmen Fällen konnte der Kirchenrat den Pfarrer entlassen, der wiederum das Recht hatte, an die Synode zu appellieren. De la Tour könnte sich auch auf diese Paragraphen bezogen haben. Ferner besteht die Möglichkeit, dass de la Tours Argumentation eine heute nicht mehr vorhandene Version der französischen Kirchenordnung zugrunde lag. Zumindest die *Discipline ecclésiastique* von 1559 zirkulierte in sehr unterschiedlichen Fassungen (vgl. Sunshine, Reforming French Protestantism, 7).

des lieus auquels yl sont".[310] De la Tour warf dem Kirchenrat vor, Pfarrer aus anderen Gemeinden vorzuladen, um sie zu züchtigen, nicht um ihren Rat zu hören. Hier unterschied er wieder zwischen der Französischen Fremdengemeinde London und den nach London geflohenen französischen Gemeinden. Die anderen Flüchtlingspfarrer jedoch teilten de la Tours Ansicht offensichtlich nicht.

Dann erklärte de la Tour, Älteste seien nicht geeignet, über einen Fall wie seinen zu entscheiden. Der Kirchenrat sollte also nicht über illegale Aktivitäten und Renitenz entscheiden können. Damit konnte ihm sämtliche Macht genommen werden. Vermutlich hat de la Tour sich diese Konsequenz nicht bewusst gemacht, denn für ihn stand ein anderes Argument im Vordergrund: Der Kirchenrat sollte nicht über Pfarrer urteilen können. Für de la Tour waren Pfarrer den Ältesten so weit übergeordnet, dass die Ältesten keinerlei Entscheidungsgewalt über sie besaßen. Mit dieser Meinung befand sich de la Tour außerhalb jeder gültigen Kirchenordnung. Dennoch zwang er dem Kirchenrat eine Diskussion über die Kompetenzen der Ältesten auf, die dieser annahm.

Zunächst jedoch betonte der Kirchenrat noch einmal, auch die Pfarrer seien dem Kirchenrat unterworfen – wie de la Tour in einem anderen Streitfall selbst gefordert hatte:

> Qu'ils n'empeschoient pas que les ministres n'eusent leur censures et advertissement mutuels en choses particulieres et privees, mais qu'en fautes publicques il entendoit que et nous et Monsr. de la Tour et tous autres fussent asubiectis au consistoire comme naguerre il avoit esté fait en la personne de Monsr. de Bussy par l'advis de Monsr. de la Tour mesme […] Mais pour la juridiction ecclesiasticque qu'on y tenoit Monsr. de la Tour aussy bien assubiecty que les aultres.[311]

Der Kirchenrat bot de la Tour an, an den Coetus oder den Konvent der französischen Kirchen in England zu appellieren. Fünf Tage später wiederholten Delegierte das Angebot.[312] De la Tour erklärte, er wolle dem Kirchenrat nicht mitteilen, wo er appelliere, damit der Kirchenrat nicht vorher mit den anderen Gemeinden Kontakt aufnehmen könne. Außerdem wolle er Rechtfertigungsbriefe nach Frankreich, Genf, Frank-

---

[310] KP FFL III, 29.10.1588.

[311] KP FFL III, 7.11.1588. Die Auseinandersetzungen des Kirchenrats mit dem Pfarrer Vincent de Bussy wegen Blasphemie, Trunkenheit und Belästigung junger Mädchen dauerten von 1585 bis 1588. Von Beginn der Protokollierung an waren die Flüchtlingspfarrer in den Fall einbezogen, bald auch der Bischof von London.

[312] Vgl. KP FFL III, 12.11.1588.

furt sowie an andere französische Gemeinden im Ausland schicken. Dem Kirchenrat wiederum verbot er, in seiner Angelegenheit an irgendeine andere Kirche zu schreiben oder auf anderem Wege Mitteilung zu machen. Die Briefe, mit denen der Kirchenrat den Konvent einberufe, wolle er vorher sehen, um zu kontrollieren, ob sie der Kirchenordnung entsprächen.[313] Der Kirchenrat antwortete, er akzeptiere, dass der Fall vor dem Konvent verhandelt werde und hoffe, de la Tour werde sich so gerecht verhalten, wie er selbst sich verhalten wolle.

In den nächsten Wochen führte de la Tour seinen Streit mit dem Kirchenrat weiter. Gleichzeitig predigte er in der Gemeinde und nahm am Abendmahl teil. Daran stießen sich viele Gemeindeglieder. Der Kirchenrat erklärte ihnen zur Beruhigung, „que l'eglise veille ausy bien sur Monsr. de la Tour que sur les aultre et que nous y pourvoions selon dieu le mieux que nous povons".[314] Der Kirchenrat geriet nun von zwei Seiten unter Druck, von de la Tour auf der einen und den Gemeindegliedern auf der anderen Seite. Dem einen gegenüber musste er seine Autorität behaupten, den anderen gegenüber seine Autorität beweisen. In seiner Verteidigung bezeichnete er sich erstmals in den Protokollen als „magistrat spirituel".[315] Er verstand sich als kirchlich-geistliches Pendant zur weltlichen Obrigkeit. Der Führungsanspruch ist hier explizit ausgesprochen.

Wieder lud der Kirchenrat de la Tour vor, und in den folgenden Tagen wurde auch der Bischof von London involviert. De la Tour wiederholte seine Beleidigungen des Kirchenrats, er beschimpfte die Ältesten, die zu ihm gesandt waren, sie seien nur Älteste, er aber der Pfarrer. Die Ältesten ließen sich auf einen Teil seiner Argumentation ein. De la Tour sei nicht in London Pastor, während sie hier als Älteste ihren Dienst täten. Sie vollzogen also die Unterscheidung zwischen dem Leben in London und dem Pfarrer der Gemeinde von Rouen-Sein in gewisser Weise mit.[316] Dann aber erklärten sie, wer gegen die Autorität des Kirchenrats rebelliere, könne nicht mehr als Pfarrer und Gemeindeglied anerkannt werden. Daher entschied der Kirchenrat, an die anderen Fremdengemeinden in England und zur Not auch an die französische Kirche zu schreiben, um sie vor de la Tour zu warnen. Der

[313] Vgl. KP FFL III, 14.11.1588.
[314] KP FFL III, 5.12.1588.
[315] Ebd., so auch KP FFL III, 12.12.1588.
[316] Vgl. KP FFL III, 26.12.1588.

Ton der Protokolle hatte sich grundlegend geändert.[317] Der Erklärung, Rebellen wie de la Tour seien keine Gemeindeglieder, folgte jedoch weder eine Amtsenthebung noch ein Gemeinde- oder ein Abendmahlsausschluss. Zunächst blieb es bei der bloßen Erklärung.

De la Tour erklärte währenddessen zum wiederholten Male, die Ältesten nicht anzuerkennen.[318] Zwei Flüchtlingspfarrer versuchten zu vermitteln. Sie baten den Kirchenrat, de la Tours hitzigen Charakter zu berücksichtigen. Dennoch durfte es keine Ausnahme geben; jedes Gemeindeglied musste sich Kirchenordnung und Kirchenzucht und damit dem Kirchenrat der Gemeinde, zu der es gehörte, unterwerfen. Dies bestätigte auch der Konvent der französischen Fremdengemeinden in England. De la Tour zweifelte den Spruch des Konvents zwar an, entschuldigte sich dann aber und unterwarf sich der Kirchenordnung.[319]

Zwei Monate später lebte der Streit erneut auf, als Monsieur Archambault, Anwalt aus Paris, de la Tour wegen eines Streits um Geld vor dem Kirchenrat verklagte[320] und schließlich fragte, ob er weltliche Gerichte in Anspruch nehmen dürfe. Der Kirchenrat versuchte zunächst zu vermitteln und Schiedsrichter einzuschalten, doch de la Tour erklärte ihm „vous ne me poves prescrire riens“.[321] Der Kirchenrat bat Archambault um größtmögliche Milde gegenüber de la Tour. De la Tour erinnerte er an die Entscheidung des Konvents. Der Pfarrer hingegen antwortete, alles sei nur ein Komplott gegen ihn und weder der Kirchenrat noch der Konvent habe die Kompetenzen, irgendein Gesetz zu erlassen.[322]

Weder an der Rechtslage noch an der Haltung des Kirchenrats hat die Auseinandersetzung mit de la Tour etwas verändert. Sie demonstrierte vielmehr noch einmal Stellung und Autorität des Kirchenrats. Der Kirchenrat war das Leitungsgremium der Gemeinde. Er wachte über die rechte Einhaltung von Kirchenordnung und Kirchenzucht, und deshalb mussten sich ihm alle Gemeindeglieder unterwerfen. Dies

---

317 Vgl. KP FFL IV, 2.1.1589. Mit dem Januar 1589 begann ein neues Protokollbuch.
318 Vgl. KP FFL IV, 9.1.1589.
319 Vgl. KP FFL IV, 31.1.1589.
320 Vgl. KP FFL IV, 13./20.2.1589, 13.3.1589.
321 KP FFL IV, 22.3.1589.
322 Vgl. KP FFL IV, 27./30.3.1589, 28.4.1589, 3./15./29./30.5.1589, 5./26.6.1589, zuletzt 14.9.1589. Probleme im Herbst 1590 und im Sommer 1592 zeigen, dass de la Tour auch weiterhin in London wie ein Pfarrer auftrat (vgl. KP FFL IV, 25.10.1590, 27.7.1592).

galt für Pfarrer ebenso wie für alle anderen Gemeindeglieder. Auch wenn die Pfarrer in London eine starke Stellung innehatten, waren sie auf dem Gebiet von Zucht und Ordnung dem Kirchenrat wie alle anderen Gemeindeglieder unterworfen. In Bezug auf die Kirchenzucht unterschied die Gemeinde nicht zwischen Pfarrern und Ältesten, weder passiv in der Unterwerfung noch aktiv in der Ausübung der Zucht. Die Kirchenzucht war der eine Punkt, an dem Pfarrer und Älteste das gleiche Amt ausübten.

Seinen Führungsanspruch hat der Kirchenrat im Zuge der Auseinandersetzung neu formuliert und verstärkt. Indem er die Gleichartigkeit von geistlicher und weltlicher Obrigkeit betonte, positionierte er sich als von der Gemeinde getrenntes und ihr übergeordnetes Gremium. Mit der Selbstbezeichnung als „magistrat spirituel" vertiefte der Kirchenrat den Abstand zwischen sich und den ihm unterworfenen Gemeindegliedern – auch wenn jedes Kirchenratsmitglied selbst ein dem Gremium unterworfenes Gemeindeglied war. Als Leitungsgremium war der Kirchenrat von der Gemeinde qualitativ unterschieden.

Die systematische Durchführung der Kirchenzucht nahm einen immer höheren Stellenwert ein, sowohl bei der Amtsführung der Ältesten als auch der Diakone.[323] Am 25. Februar 1572 teilte der Kirchenrat die Stadt in zwölf Bezirke ein. Jeder Älteste war für einen Bezirk zuständig und sollte ihn einmal im Jahr gemeinsam mit dem dem Bezirk zugeteilten Pfarrer visitieren und über die Katechisation wachen.[324] Ein Jahr später sollten die Ältesten in ihren Bezirken Abendmahlsmünzen austeilen, die die Gemeindeglieder beim Aufgang zum Abendmahlstisch abgeben mussten.[325] Bis zum Ende des Jahrhunderts scheint der Eifer der Ältesten bei den regelmäßigen Visitationen etwas nachgelassen zu haben; im September 1591 wurden die Bezirke zur Katechisation neu zugeteilt,[326] im März 1595 die Anordnung zur Visitation wiederholt.[327] Im Jahr 1600 sollten die Ältesten dann auch die Lehrer überwachen und dem Kirchenrat Bericht erstatten.[328]

Gleichzeitig erhielten die einzelnen Ältesten immer weiter gehende Rechte über die Gemeindeglieder. Der Kontakt der Gemeindeglieder

[323] Zu den Diakonen vgl. z.B. KP FFL IV, 29.1.1590.
[324] Vgl. KP FFL II, 25.2.1572.
[325] Vgl. KP FFL II, 17.6.1573.
[326] Vgl. KP FFL IV, 29.9.1591.
[327] Vgl. KP FFL IV, 29.6.1595.
[328] Vgl. KP FFL IV, 3.4.1600.

zum Kirchenrat verlief zunehmend über die Ältesten. Hatte jemand ein Anliegen an den Kirchenrat, sprach er zuerst mit seinem Ältesten, der die Sache dem Leitungsgremium vorlegte, und daraufhin wurde die Person in der Regel vorgeladen, um ihre Sache im Kirchenrat darzustellen.[329] In seltenen Fällen verweigerte der Kirchenrat die Besprechung des Falls, manchmal beauftragte er auch den Ältesten, gemeinsam mit der betroffenen Person eine Lösung zu finden.[330] 1595 war es soweit gekommen, dass der Kirchenrat sich gezwungen sah festzustellen, dass Älteste nicht ohne Rücksprache mit dem Kirchenrat Zeugnisse ausstellen durften.[331]

Die besonderen Aufgaben der Pfarrer in der Gemeindeleitung sind nur schwer zu eruieren. Anfang der 1580er Jahre wurde mehrfach protokolliert, dass der Kirchenrat keine Entscheidung treffen konnte, weil der Pfarrer nicht teilnehmen konnte.[332] In dieser Zeit sprach auch wiederholt der Pfarrer die Ermahnungen im Namen des Kirchenrats aus.[333] Solche Einträge sind in den anderen Zeiten nicht verzeichnet. Selbst wenn Ermahnungen im Kirchenrat immer durch den Pfarrer gehalten wurden, war es den Protokollanten in den 1570er und 1590er Jahren keine Erwähnung wert.

Die Ansprüche an den Lebenswandel seiner Mitglieder machte der Kirchenrat vor allem in Äußerungen aus den Anfangsjahren der Gemeinde deutlich. So erklärte er Pierre Alexandre im Januar 1561, er müsse sich im Streit mit dem Ältesten Pierre Chastelain zuerst versöhnen und ihm vergeben, „veu quil est ministre".[334] Hier zeigt sich auch, dass der Pastor dem Kirchenrat schon im ersten Jahr nach Neugründung der Gemeinde als den Ältesten übergeordnet galt, übergeordnet in dem Sinne, dass er sich gleichzeitig als erster unterwerfen und auf den anderen zugehen musste. So hielten sich Vorordnung und Unterwerfung, Bescheidenheit, dann doch wieder die Waage.

Doch nicht nur für Pfarrer und Prediger galt das Prinzip, sondern auch für die Ältesten im Vergleich zu den Gemeindegliedern. Im März 1561 hatte die Frau des Ältesten Jacques Marabut auf einer Hochzeit getanzt. Sie wurde zur nächsten Sitzung vorgeladen, denn „nous comen-

---

[329] Vgl. z.B. KP FFL III, 17.9.1579.
[330] Vgl. z.B. KP FFL IV, 3.11.1597.
[331] Vgl. KP FFL IV, 13.3.1595.
[332] Vgl. z.B. KP FFL III, 9.8.1580, 3.1.1583. Die *Discipline ecclésiastique* schrieb vor, dass die Kirchenratssitzungen durch Pfarrer geleitet werden sollten (vgl. ROUSSEL, Discipline, 189; SUNSHINE, French Protestantism, 361).
[333] Vgl. z.B. KP FFL III, 26.12.1583.
[334] KP FFL I, 28.1.1561 (27f.).

chons premierement a nous mesmes a nous Reformer et Reprendre, deuant de Reprendre les aultres".[335] Der Kirchenrat sah sich als Avantgarde der Gemeinde. In Frömmigkeit und Lebenswandel ging er der Gemeinde voran. Im Juni 1561 kündigte er den Coetusbeschluss ab, dass Älteste und Diakone bei schlechtem Lebenswandel sowie begründeten Beschwerden aus der Gemeinde entlassen werden sollten.[336] Bis zum Ende des Jahrhunderts hielt er an dieser Regelung fest.[337]

An wenigen Stellen nur scheint in den Protokollen eine Überordnung des Pfarramtes über die anderen Ämter auf. Insgesamt betrachtet, trat der Kirchenrat sehr stark als Einheit auf, als Leitungsgremium, dem sich alle Gemeindeglieder zu unterwerfen hatten. Er gab den Forderungen der Flüchtlingspfarrer nicht nach anzuerkennen, dass Pfarrer keine normalen Gemeindeglieder, sondern diesen übergeordnet seien. Hier werden Unterschiede der Ämterlehre der Französischen Fremdengemeinde London gegenüber der der französischen Flüchtlingspfarrer deutlich. Die Französische Fremdengemeinde London zeigte sich in dieser Beziehung gegenüber den Einflüssen aus Frankreich immun.

Im Vergleich zu der Niederländischen Fremdengemeinde London und auch zur Emder Gemeinde scheinen Kirchenrat und Gemeinde der Französischen Fremdengemeinde London viel stärker durchorganisiert und stabiler hierarchisiert. Probleme unter den Amtsträgern betrafen immer nur einzelne Personen und wurden nie zu Zerreißproben für das ganze Gremium.

Dies mag auch in der Persönlichkeit und Autorität der Hauptpfarrer begründet gewesen sein. Die Gemeinde wurde in der gesamten zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts von starken Pfarrern geleitet. Nicolas des Gallars war von Genf eingesetzt, zudem mit hoher persönlicher Autorität begabt. Seinen Nachfolger Jean Cousin hatte er selbst autorisiert. Als Robert le Maçon Pfarrer in London wurde, hatte sich das System der starken Leitungspersonen schon etabliert. Doch Le Maçon wird nicht nur von dem System profitiert haben. Seine Werke lassen darauf schließen, dass er ein sehr guter Seelsorger war, der kraft seiner Persönlichkeit Autorität besaß und seine Gemeindeglieder lenken konnte. Darauf wird sicher ein Teil seines Ansehens im Kirchenrat zurückzuführen sein. Zudem hatte Le Maçon durch seine Schriften

[335] KP FFL I, 6.3.1561 (34).
[336] Vgl. KP FFL I, 17.6.1561 (43).
[337] Vgl. z.B. KP FFL I, 28.9.1564 (81); II, 24.9.1572, 19.12.1572, 1.1.1573.

Ansehen erlangt und wurde bald auch innerhalb des französischen Protestantismus in England eine führende Persönlichkeit.

Durchführung der Kirchenzucht

Öffentliche Buße, Exkommunikation und Wiederaufnahme

Die Protokollierung der Ergebnisse von Kirchenzuchtfällen wurde in der Französischen Fremdengemeinde London im Verlauf der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts immer ausführlicher. Wörtliche Protokolle von Bußen beginnen erst relativ spät, in der zweiten Hälfte der 1570er Jahre. Ebenso ist erstmals 1576 protokolliert, dass bei einer Wiederzulassung nach einem öffentlichen Ausschluss die Gemeinde befragt wurde.[338] Auch die öffentliche Abkündigung einer im Kirchenrat vollzogenen Buße wurde zuerst 1576 protokolliert.[339]

Diese Entwicklung kann nicht ausschließlich auf einen Protokollantenwechsel zurückgeführt werden. Der Protokollant des ersten Jahrzehnts, Anthoine du Ponchel, war schon 1573 von seinen Ämtern zurückgetreten. Seine Nachfolger drückten den Protokollen wesentlich weniger als du Ponchel einen eigenen Stempel auf. Auch gab es nicht mehr nur einen Protokollanten, sondern mehrere Älteste teilten sich die Aufgabe. Deshalb muss gefragt werden, ob in dieser formalen Veränderung eine theologische Entwicklung ihren Ausdruck fand. Die Veränderung kann als Anpassung an die Protokollpraxis anderer Gemeinden gedeutet werden. Insbesondere die Niederländische Fremdengemeinde London hatte schon länger wesentlich ausführlicher die Ergebnisse der Kirchenzucht festgehalten; das mag auf die Französische Fremdengemeinde abgefärbt haben. In den 1580er Jahren begannen die Protokolle der beiden Gemeinden, einander sehr zu ähneln.[340]

Auch im formalen Ablauf der Kirchenzuchthandlungen öffentliche Buße, Exkommunikation und Wiederaufnahme ähnelten sich die

---

[338] Vgl. KP FFL II, 15.11.1576.

[339] Vgl. KP FFL II, 11.11.1576.

[340] Die Modifikation der Protokollierung fiel zeitlich mit den ersten greifbaren Ausprägungen der theologischen Veränderungen unter Le Maçon zusammen. Robert le Maçon, Sieur de la Fontaine, war 1574 zum Pfarrer der Gemeinde gewählt worden. Inwieweit er die Protokollierung beeinflusste, ist indes völlig unklar. Sicher ist, dass nicht alle Veränderungen auf ihn zurückgeführt werden können (s.u. FN 361).

Gemeinden. Inhaltlich jedoch bestanden große Unterschiede. Gemeinsamkeiten wie Unterschiede sollen nun herausgearbeitet werden.

Die Französische Fremdengemeinde London differenzierte bei der Protokollierung nicht zwischen Schuldbekenntnissen und Bußen. Die meisten Kirchenzuchtfälle endeten mit dem protokollarischen Vermerk des Schuldbekenntnisses der Person. Nur wenn der Kirchenrat an Reue und Bußbereitschaft der Person zweifelte, unterschied er Schuldbekenntnis und Buße. Dann wurden auch die weiteren Schritte der Kirchenzucht auseinandergerissen.[341] Eine Buße wurde immer zuerst im Kirchenrat vollzogen, bei öffentlichen Bußen wiederholte die Person die Buße dann vor der Gemeinde. Die Befugnis dazu musste ihr der Kirchenrat allerdings erst erteilen. Schon 1560 bat der unzüchtige Renegat Etienne Gras den Kirchenrat um Zulassung zur Buße, was ihm erlaubt wurde, und Wiederzulassung zum Abendmahl, was ihm verwehrt wurde, bis seine Buße länger erwiesen sei.[342] Der Fall demonstriert, dass der Kirchenrat schon 1560 die unterschiedlichen Schritte der Kirchenzucht – öffentliche Buße und Wiederzulassung – voneinander trennte. Die öffentliche Buße hatte keine unmittelbaren Auswirkungen auf die Abendmahlszulassung und somit auf die Gemeindezugehörigkeit. Später konnten Gemeindeglieder selbst nach der öffentlichen Buße noch vom Abendmahl ausgeschlossen werden.[343] Der Zusammenhang der verschiedenen Handlungen der Kirchenzucht war zerstört.

Dies bedeutete selbstverständlich nicht eine Sinnentleerung der Kirchenzucht; vielmehr wurde die Zucht anders als bei a Lasco und in den anderen untersuchten Gemeinden gefüllt. Die Französische Fremdengemeinde London war von Anfang an weniger an der Gemeinschaft als an der Reinheit der Gemeinde interessiert. Dieser Ansatz verstärkte sich im Laufe des Jahrhunderts. Sinn der öffentlichen Buße war es, den Skandal von der Kirche zu entfernen. Für a Lasco war Christus das Haupt der Gemeinde, die im Abendmahl zu seinem Leib wird. Für die Französische Fremdengemeinde London war Christus das Haupt der Gemeinde, die ihm als ihrem Herrn folgt und gehorcht.[344]

---

[341] Vgl. z.B. den frühen Eintrag KP FFL I, 22.10.1560 (13).

[342] Vgl. ebd.; vgl. z.B. auch KP FFL I, 2.4.1561 (37).

[343] Vgl. z.B. KP FFL II, 4.7.1571; III, 27.12.1584. Ab 1578 war bei schweren Vergehen der Abendmahlsausschluss trotz öffentlicher Buße auch in der Kirchenordnung festgeschrieben (vgl. Le Maçon, Police et discipline ecclesiastique, 5r).

[344] Freilich muss auch die Situation der Kirche in London in Betracht gezogen werden. Die Französische Fremdengemeinde wird sich mit der öffentlichen Buße auch

Deshalb waren der Gemeinde die Gebote besonders wichtig. In der Abkündigung zur öffentlichen Buße von Catherine Nicaise, die nach einer Vergewaltigung ein Kind geboren hatte, berief sich der Kirchenrat explizit auf Christi Gebot.[345]

> S'estant presentee publicquement pour faire repantence de sa faulte […] et a esté leu en plaine chaire par le ministre comme s'ensuit: Nostre Seigneur Jesus Christ denoncant malheur a tous ceulx par qui scandale advient c'est le debvoir de tous fidelles d'ediffier l'eglise par le tesmoingnage d'une vraie repantence des faultes ou ilz sont tombez. Ainsi est il que Catherine Nycaise icy presante, aiant au reste bon tesmongnage de sa vie passee, seroit tombee en paillardise aiant esté surprise (et comme elle dit) aucunement forcee par un qui seroit maintenant absent […], mais d'autant que de ceste couche sovillee est procedé un enffant qui auroit causé scandalle publicq en l'eglise. C'est pourquoi elle se presante maintenant recongnoissant sa faulte devant dieu et l'eglise, priant les fidelles de la recommander a dieu par leurs prieres, et de la recongnoistre pour membre de l'eglise de dieu, et de nostre Seigneur Jesus Christe.[346]

Das Vergehen eines Gemeindeglieds bedeutete einen Skandal für die Kirche, in der englischen Gesellschaft und gegenüber Gott und Christus. Indem das Gemeindeglied mit der öffentlichen Buße seine Schuld bekannte und den Skandal auf sich nahm, wurde die Kirche gereinigt.[347] Ein Zeichen für wahre Bußfertigkeit und Reue waren Tränen, mit denen die Gemeindeglieder ihre Sünden beweinten. Auch die

---

nach außen als reine Gemeinde präsentieren gewollt haben (vgl. auch die Überlegungen in dem Abschnitt zum Kirchenrat zwischen Gemeinde und Obrigkeit).

[345] Möglicherweise bezog sich der Kirchenrat in der Abkündigung auf Mt 18,6–8, die Warnung vor Verführung zum Abfall. Laut EWNT ist „Anstoß zum Unglauben, Ursache des Heilsverlustes, Verführung" der Bedeutungshorizont von σκανδαλον (vgl. GIESEN, σκανδαλον, in: EWNT). Das ThWNT betont, σκανδαλον sei in den Evangelien die Ursache von Schuld und Verderben (vgl. STÄHLIN, σκανδαλον, in: ThWNT, 345). Dem Kirchenrat könnte diese Beziehung bewusst gewesen sein. Auch Calvin verstand Verhaltensweisen, die anderen ein Glaubenshindernis waren, als Skandal (vgl. seine Schrift *De scandalis, quibus hodie plerique absterrentur, nonnulli etiam alienatur in pura Euanglii doctrina* [Genf 1550]). In Mt 13,41 kündigt Jesus denen, die zum Abfall verführen, das Gericht hat.

[346] KP FFL III, 24.7.1580. Der Kirchenrat hatte Catherine Nicaise ermahnt, weil sie sich zwar in ihrem Zimmer verbarrikadiert, aber nicht die Nachbarn zur Hilfe gerufen hatte, als der Mann zu ihr wollte (vgl. KP FFL III, 23.6.1580). Den Anlass zur öffentlichen Buße aber hatte die Geburt des Kindes gegeben. Ein uneheliches Kind galt als Skandal für die Gemeinde, egal aus welchem Grund die Mutter schwanger geworden war. Catherine Nicaise ist einer der sehr seltenen Fälle, in denen der Kirchenrat einer der drei untersuchten Gemeinden nicht die geschädigte Frau unterstützte.

[347] Vgl. z.B. KP FFL III, 3.9.1584. Eine andere Möglichkeit, den Skandal von der Kirche zu entfernen, war der Abendmahlsausschluss (vgl. z.B. KP FFL III, 27.12.1584).

Protokolleinträge über weinende Büßer begannen erst in den 1580er Jahren,[348] zu einer Zeit, als in den anderen Gemeinden solche Einträge schon wieder abnahmen.

In den ersten Jahren mussten die reuigen Gemeindeglieder noch persönlich öffentlich Buße tun. Sie standen im Gottesdienst auf, sodass jeder sie sehen konnte. Ob sie selbst das Bekenntnis sprachen und ihre Reue ausdrückten, oder ob der Pfarrer eine Abkündigung verlas, die sie mit dem Jawort bestätigen mussten, ist nicht überliefert. Aufgrund einer Beschwerde der Diakone von 1565 ist jedoch bekannt, dass Mitte der 1560er Jahre eine gewisse Unsicherheit darüber bestand, wo Gemeindeglieder während der Bußzeremonie stehen sollten.[349] Einige Gemeindeglieder standen in den Bänken auf, andere stellten sich in den Mittelgang, wieder andere kamen zur Kanzel. Möglichenfalls weist die Beschwerde der Diakone darauf hin, dass sich in diesen Jahren langsam eine Änderung des Ritus in der Gemeinde durchsetzte. In welche Richtung sich die Zeremonie wandelte, lässt sich freilich nicht mehr sagen. Die Emder Gemeinde und die Niederländische Fremdengemeinde London kannten später Bußen in Abwesenheit, doch von der Französischen Fremdengemeinde London ist so etwas nicht überliefert.[350]

Eine Alternative zur öffentlichen Buße, die vor allem in den 1560er und 1570er Jahren geübt wurde, war die Buße vor dem Kirchenrat und das folgende Zeugnis gegenüber weiteren betroffenen Personen. Nachdem der reuige Sünder vor dem Kirchenrat gebüßt hatte, suchten Älteste die Nachbarn oder andere Mitwisser oder Betroffene auf und berichteten ihnen von der Buße.[351] Auf diese Weise wurden all diejenigen in die Buße einbezogen, die von dem Vergehen wussten, und gleichzeitig verbreitete der Kirchenrat das Vergehen nicht weiter als nötig. Dasselbe Resultat hätte der Kirchenrat auch erzielt, wenn er alle Beteiligten vorgeladen hätte und der Bußfertige dann im Kirchenrat

---

[348] Vgl. z.B. KP FFL III, 5.3.1581, 24.11.1583.

[349] Vgl. KP FFL I, 28.10.1565 (120).

[350] 1564 versuchte Didier Bonaer erfolglos, sich mit einer Spende an die Diakonie von der öffentlichen Buße loszukaufen (vgl. KP FFL I, 19.9.1564 [77]). 1600 verhandelte der Kirchenrat um den Tag, an dem Rachel Thierry ihr Bekenntnis verlas. In ihrem Fall ist protokolliert, dass sie zur Kanzel kommen und die Verlesung des Bekenntnisses von dort anhören musste, allerdings kann der Fall nicht als allgemeingültig erklärt werden, da der Erzbischof von Canterbury involviert gewesen war (vgl. KP FFL IV, 26.2.1600). Das Bekenntnis ist in der Ich-Form protokolliert: „Comme ainsy soit que moy, Rachel Thierry, […].“

[351] Vgl. z.B. KP FFL II, 15.8.1571.

vor allen Buße getan hätte, wie es in den anderen Gemeinden geschah. Die Französische Fremdengemeinde weist hier eine Tendenz zur Dezentralisierung auf, die sich auch bei der Amtsführung der Ältesten gezeigt hatte. Die Gemeindeglieder mussten nicht mehr zum Kirchenrat kommen, sondern der Kirchenrat, repräsentiert durch einzelne Älteste, kam zu ihnen. Zudem waren Mitwisser und Betroffene in der Französischen Fremdengemeinde London nicht an der Buße beteiligt. Zumindest in den ersten fünfzehn Jahren des Bestehens der Gemeinde war die Buße eine Angelegenheit des Büßers und des Kirchenrats, nicht der Gemeinschaft.

In der Regel wurden öffentliche Bußen zumindest in den ersten Jahren an Sonntagen durchgeführt;[352] 1587 sind zum ersten Mal Bußen an einem Freitag protokolliert. Rachel Thierry büßte an einem Dienstag. Obwohl Kirchenzuchtmaßnahmen normalerweise nach der Predigt abgekündigt oder durchgeführt wurden, sind auch Bußen vor der Predigt protokolliert.[353] Sollte das keine Ausnahme gewesen sein, hatte die Gemeinde keine feste Bußliturgie.[354]

Ein einziges Mal ist eine anonyme Buße protokolliert. Sandrine, Frau von Nicolas Bury, war bereit, Buße zu tun. Drei Tage vor der Buße teilte sie dem Kirchenrat mit, ihr Mann habe sie bedroht, der Name Bury dürfe bei der Buße nicht genannt werden. Sandrine unterstellte sich dem Urteil des Kirchenrats. Er solle tun, was er für richtig halte. Der Kirchenrat beschloss eine anonyme Abkündigung.[355] Wann eine öffentliche Buße nötig war, konnte der Kirchenrat nur einstimmig entscheiden.[356]

Im Vergleich zu der Niederländischen Fremdengemeinde London und der Emder Gemeinde wies die Französische Fremdengemeinde London neben dem Auseinanderreißen der Kirchenzuchtschritte und dem Beharren auf persönlicher Anwesenheit bei öffentlichen Bußen eine weitere Besonderheit auf: Öffentliche Bußen fanden sehr häufig statt. Gemeindeglieder konnten wiederholt öffentlich Buße tun, bevor der Kirchenrat den nächsten Schritt, den öffentlichen Abendmahlsausschluss,

---

[352] Vgl. KP FFL I, 1.11.1564 (85f.), 5.11.1564 (87); vgl. auch KP FFL III, 20.2.1587.

[353] Vgl. KP FFL I, 5.11.1564 (87).

[354] Neben der einzelnen persönlichen Buße waren bei Renegaten auch kollektive Bußen möglich.

[355] Vgl. KP FFL III, 3./6.8.1587.

[356] Vgl. die Diskussionen im Kirchenrat um die öffentliche Buße von Claude Briquet KP FFL I, 23.5.1564 (60), 25.5.1564 (61), 7./13.6.1564 (63f.), 28.6.1564 (66). Zuletzt entschied der Bischof, dass Briquet öffentlich Buße tun musste.

vollzog.[357] Die öffentliche Buße hatte einen Eigenwert bekommen und war nicht mehr ausschließlich Teil eines umfassenderen Systems.

Spätestens ab der zweiten Hälfte der 1570er Jahre konnte die öffentliche Buße auch schnell auf die öffentliche Nennung von Vergehen folgen. Nicholas Cunelier und Isabeau de Bossu, seine Frau, waren wegen vorschneller Heirat seit langem heimlich vom Abendmahl ausgeschlossen gewesen. Der Abendmahlsausschluss jedoch hatte sie offensichtlich nicht zur Umkehr bewegen können. Im Oktober 1571 wurde der Ausschluss dann öffentlich abgekündigt, und eine Woche später teilte der Kirchenrat der Gemeinde mit, die beiden täten nun öffentlich Buße und bäten die Gemeinde um Wiederzulassung.[358] Eine Woche nach ihrem öffentlichen Ausschluss waren sie wiederzugelassen. Andere Gemeindeglieder hingegen mussten ihre Bußfertigkeit länger unter Beweis stellen, bevor sie zum Abendmahl wiederzugelassen wurden. Öffentlich Buße tun konnten sie in der Regel jedoch problemlos.[359] Ab spätestens 1580 war die öffentliche Buße zwar oft, aber nicht immer mit der Wiederzulassung verbunden.

Diese Differenzierung zwischen den verschiedenen Maßnahmen der Kirchenzucht ermöglichte es dem Kirchenrat, Gemeindeglieder schneller als in den anderen Gemeinden zur öffentlichen Buße zuzulassen. Die Buße hatte zunächst keine Konsequenzen. Das Gemeindeglied gehörte mit der öffentlichen Buße noch nicht wieder zur Gemeinde beziehungsweise zum Gemeindekern, der Abendmahlsgemeinde. Andererseits bedeutete die öffentliche Buße für die Gemeinde Reinigung von dem Skandal. Die Gemeinde war nach der öffentlichen Buße des Sünders wieder integer, während der Sünder auch nach dem Vollzug der öffentlichen Buße seine persönliche Buße vervollkommnen konnte. Die schnelle Zulassung zur öffentlichen Buße war für die Gemeinde somit von großem Vorteil. Sie reinigte sie, ohne dass die Gemeinde Gefahr lief, einen unwürdigen Menschen zum Abendmahl zuzulassen.

Die Exkommunikation wurde in der Französischen Fremdengemeinde London im Gegensatz zur öffentlichen Buße nur sehr selten durchgeführt. Manchmal drohte der Kirchenrat einem Gemeindeglied die Exkommunikation an, aber zu einem öffentlichen Gemeindeausschluss kam es kaum. Nicolas Wilpin wurde 1561 durch den Bischof exkommuniziert,

[357] Vgl. z.B. KP FFL II, 10.10.1571.
[358] Vgl. KP FFL II, 25.10.1579.
[359] Vgl. z.B. KP FFL III, 18.6.1581.

im Jahr 1565 führte die Gemeinde zwei Exkommunikationen durch. Die nächste Exkommunikation fand 1582 statt. 1584 wurde eine Exkommunikation angekündigt, aber offensichtlich nicht vollzogen, und die letzte Exkommunikation des 16. Jahrhunderts erließ der Kirchenrat 1599.[360]

Die geringe Zahl an Exkommunikationen mag darin begründet sein, dass die Unterscheidung zwischen Exkommunikation und öffentlichem Abendmahlsausschluss ab Anfang der 1570er Jahre zunehmend unscharf wurde.[361] In den ersten Jahren unterschied die Gemeinde klar zwischen Abendmahlsausschluss und Exkommunikation. Exkommunikationen wurden explizit als solche benannt. 1564 wunderte sich der Kirchenrat über den Lehrer Baudouin Mason, der sich für exkommuniziert hielt, obwohl er nur vom Abendmahl ausgeschlossen war.[362] Zu dieser Zeit war dem Kirchenrat die Differenzierung noch wichtig.

1574 beschloss der Kirchenrat über die Witwe Hallier wegen ihrer Unzucht und Renitenz: „Sera retranchee de leglise publiquement.“[363] Dies bedeutete jedoch keine Exkommunikation, sondern einen Abendmahlsausschluss, wie ein Protokolleintrag drei Wochen später erläuterte.[364] 1577 erklärte der Kirchenrat den Brüdern Achin und Roger Chauvin, die sich weigerten, ihren Streit beizulegen, sie würden nun vom Abendmahl ausgeschlossen, und wenn sie nicht nachgäben, „quon prodedera [!] plus avant en leur faict Et a esté *advisé* quon leur excommuniera Silz continuent“.[365] Auf den heimlichen Abendmahlsausschluss sollte hier sofort die Exkommunikation folgen. Der öffentliche Abendmahlsausschluss fand nicht mehr statt.

---

[360] Vgl. KP FFL I, 27.2.1561 (32), 2.3.1561 (33), 8.4.1565 (108), 22.7.1565 (115); III, 19.11.1584; IV, 16.12.1599.

[361] Diese Entwicklung kann folglich nicht auf Le Maçons Tätigkeit in der Französischen Fremdengemeinde London zurückgeführt werden. Sie hatte schon vor seiner Ankunft in London eingesetzt. Hingegen ist zu erwähnen, dass in denselben Jahren auch in der Niederländischen Fremdengemeinde London die Abendmahlstheologie modifiziert wurde. In Genf fand 1541–1560 eine umgekehrte Entwicklung statt: Zunächst unterschied die Gemeinde selten zwischen Abendmahlsausschluss und Exkommunikation; selbst der Begriff „Exkommunikation“ wurde erst verhältnismäßig spät eingeführt. Im Laufe der Zeit differenzierte die Gemeinde dann zunehmend zwischen kleinem und großem Bann (vgl. Grosse, Rituels, 476–480). Zu der Zeit, als die Französische Fremdengemeinde London (wieder)errichtet wurde, hatte sich in Genf die Unterscheidung indes durchgesetzt.

[362] Vgl. KP FFL I, 26.12.1564 (94f.).

[363] KP FFL II, 26.5.1574.

[364] Vgl. KP FFL II, 9.6.1574. Ein ähnlicher Fall findet sich KP FFL II, 14./25.4.1574.

[365] KP FFL II, 18.7.1577.

Ähnliche Vermerke finden sich bei anderen Fällen von besonders renitenten Sündern oder Wiederholungstätern. Mit der Wiederzulassung verband der Kirchenrat die Drohung, beim nächsten Rückfall in ein Vergehen, das eigentlich den Abendmahlsausschluss erforderte, sofort die Exkommunikation zu verhängen.[366] Diese Praxis lässt fragen, ob die Wiederzulassung noch die vollwertige Wiederaufnahme des Gemeindeglieds in die Gemeinschaft bedeutete. Mit der Buße des Gemeindeglieds und seiner Wiederzulassung wurden die alten Sünden anscheinend nicht vergessen. Hier zeigt sich eine andere Theologie als in der Niederländischen Fremdengemeinde London, die die Gemeinde aufforderte, „denkt nicht mehr an ihre Missetaten, sondern seid ihr fortan gesonnen, als habe sie nie einen Fehler gemacht".[367] Mit der Kirchenzuchthandlung der Französischen Fremdengemeinde London wurde zwar die Gemeinde gereinigt, aber der Makel an der Person des Gezüchtigten war damit nicht unbedingt aufgehoben.[368]

Häufiger als solche Protokolleinträge, die den öffentlichen Abendmahlsausschluss übergehen, sind Eintragungen, die vom Ausschluss aus der Gemeinde sprechen und den Abendmahlsausschluss meinen. Auch sie finden sich ab Mitte der 1570er Jahre. Im Oktober 1576 verzeichneten die Protokolle:

> Jean Poullart Anne sa femme et Jean du Prou ont esté adverty que nous ne les tenons point de nostre Communion jusques a ce quilz aient acquiescé a lavis dela compagnie.[369]

Auf den ersten Blick sieht es so aus, als seien die drei exkommuniziert worden. Ihnen wäre die Exkommunikation heimlich mitgeteilt worden, die Gemeinde hätte von dem Vorgang nichts erfahren. Heimliche Exkommunikationen waren jedoch in der Französischen Fremdengemeinde London nicht üblich. Zwei andere Argumente sprechen noch deutlicher dagegen, dass mit dem Eintrag tatsächlich Exkommunikationen gemeint waren: Jean du Prou wird in dem Eintrag zum ersten

---

[366] Vgl. z.B. KP FFL II, 4.8.1575.

[367] KP NFL I, 14.4.1563 (s.o. den Abschnitt zu öffentlicher Buße, Exkommunikation und Wiederaufnahme in der Niederländischen Fremdengemeinde London).

[368] Möglicherweise war sich die Gemeinde dieser theologischen Konsequenzen ihrer Handlung zunächst nicht bewusst. Vorrangiges Ziel des Kirchenrats mag es gewesen sein, die Person zum Einlenken und christlichen Lebenswandel zu bewegen, und aus langer Erfahrung wusste er, wie hoch die Wahrscheinlichkeit war, dass sie einen Rückfall erleiden würde. In dem zitierten Fall war der Mann schon wegen Beleidigungen, Streit, Schlägereien, Kneipenbesuch und Misshandlung seiner Frau vorgeladen gewesen.

[369] KP FFL II, 11.10.1576.

Mal erwähnt, Jean Poullart und seine Frau waren zweimal aktenkundig geworden. Im Februar 1573 hatten sie wegen Gewalt in der Ehe Buße getan und waren versöhnt worden, im November 1574 waren sie wegen Schlägerei und der Weigerung, sich zu versöhnen, heimlich vom Abendmahl ausgeschlossen worden.[370] Eine Exkommunikation im Oktober 1576 wäre sehr unvermittelt gekommen. Dass Verhandlungen vor einem Abendmahlsausschluss nicht vollständig protokolliert wurden, ist auch aus anderen Kirchenratsprotokollen bekannt, aber einer Exkommunikation gingen immer so ausführliche Bemühungen um die Personen voraus, dass kaum vorstellbar ist, dass der Kirchenrat all dies entweder nicht getan oder nichts davon protokolliert haben sollte.

Das wichtigste Argument jedoch, das für den Abendmahlsausschluss und gegen die Exkommunikation spricht, ist ein anderes. Die Formulierung „retrancher de la communion" setzte sich nach 1575 als eine von zwei Standardformulierungen für den Abendmahlsausschluss durch. Es handelte sich schlicht um eine Abkürzung des „retrancher de la communion de la sainte cène".[371] Die Gemeinde setzt hier Gemeinschaft und Abendmahlsgemeinschaft gleich. An ihrer Wortwahl ist nicht mehr zu erkennen, ob ein Gemeindeglied von der Gemeinde oder von der Abendmahlsgemeinschaft ausgeschlossen wurde. Die Abendmahlsgemeinschaft war damit zur eigentlichen Gemeinde geworden.

Hier tritt die zweite Definition von Gemeinde zutage, nachdem der Kirchenrat in seinen Außenbeziehungen die Gemeinde als alle Getauften beziehungsweise der Gemeinde Beigetretenen definiert hatte. Nach innen unterschied er zwischen denjenigen, die zur Abendmahlsgemeinschaft gehörten, und denjenigen, die nicht dazugehörten. Ein Zwischending gab es nicht. Ob ein Abendmahlsausschluss heimlich oder öffentlich ausgesprochen wurde, sagte etwas über die Härte der Strafe aus, nicht aber über die Gemeindezugehörigkeit des Gestraften. Die Gemeindedefinition der Französischen Fremdengemeinde London war wesentlich schärfer, aber auch inflexibler als die der anderen untersuchten Gemeinden.

---

[370] Vgl. KP FFL II, 4.2.1573, 4.11.1574.

[371] Einer der ersten handfesten Beweise findet sich KP FFL III, 20.11.1580 bei der Wiederzulassung von Jean Prevost und Jeanne Bonmarché „estans du corps de ceste eglise auroient esté cy devant suspendu de la communion […] estans reconciliez ils soint admis a la communion". Die *Discipline ecclésiastique* von 1571/72 bemängelte, dass manche Gemeinden nicht klar zwischen Exkommunikation und temporärem Abendmahlsausschluss unterschieden (vgl. SUNSHINE, French Protestantism, 364).

Im Rahmen dieser Theologie war es nur konsequent, die Begriffe Abendmahls- und Gemeindeausschluss austauschbar zu verwenden, in schweren Fällen den Abendmahlsausschluss zu übergehen und Menschen direkt aus der Gemeinde auszuschließen und in leichteren Fällen den Abendmahlsausschluss als letztes und nicht als vorletztes Mittel der Kirchenzucht zu verwenden. Am Ende des Jahrhunderts fielen öffentlicher Abendmahlsausschluss und Exkommunikation dann in eins.[372]

Die theologische Grundlage der Exkommunikation war die Überzeugung, mit der Exkommunikation in der Gemeinde lediglich nachzuvollziehen, was die Person selbst schon lebte. Die Gemeinde sah nicht sich als Subjekt des Ausschlusses, sondern den Sünder. Mit seiner Tat und seiner Renitenz hatte er sich selbst ausgeschlossen. Das konnte in der Französischen Fremdengemeinde London selbst für einen Abendmahlsausschluss gelten. Mit seiner Renitenz „il sest retranches de soy mesmes".[373] Die Untersagung des Abendmahls durch den Kirchenrat bestätigte das lediglich.

Der Gemeinde wurde nur selten Einfluss auf einen Ausschluss oder eine Exkommunikation zugestanden. 1582 kündigte der Kirchenrat sogar zwei anonyme Exkommunikationen ab. Die Gemeinde hatte hier keinerlei Anteil an der Gemeindeleitung und keinen Einfluss auf ihr Leben. Der Kirchenrat, von der Gemeinde geschieden, leitete ihre Geschicke. Die Gemeinde brauchte nicht einmal wissen, wer zu ihr gehörte und wer nicht.[374] Eine Begründung für die heimlichen Exkommunikationen gab der Kirchenrat auch in den Protokollen nicht.

Abendmahlsausschlüsse und Exkommunikationen hatten jedoch nicht nur mit den Innenbeziehungen der Gemeinde zu tun, sondern prägten auch ihre Außenbeziehungen. Bischof wie weltliche Obrigkeit wurden häufig in Ausschlüsse einbezogen. Eine Exkommunikation in der Gemeinde nahm der Bischof zwar nur bei Nicolas Wilpin vor, aber in anderen Fällen fungierte er als Berater des Kirchenrats während der Verhandlungen, die der Exkommunikation vorausgingen.[375] Die

---

[372] Vgl. KP FFL IV, 21.9.1600.

[373] KP FFL 26.12.1564 (94f.).

[374] Ähnliche Beobachtungen konnten für denselben Zeitraum auch bei der Emder Gemeinde, nicht aber der Niederländischen Fremdengemeinde gemacht werden. Allerdings hören die überlieferten Protokolle der Niederländischen Fremdengemeinde London 1585 auf.

[375] Vgl. die in dem Abschnitt zu Kirchenrat und weltlicher Obrigkeit zitierten Fälle der doppelten Bigamisten 1565 oder, ebenfalls 1565, die Auseinandersetzungen mit Denis de Restingham.

weltliche Obrigkeit wurde vor allem von den Exkommunizierten oder zu Exkommunizierenden als Appellationsinstanz genutzt. Im letzten Jahrzehnt des 16. Jahrhunderts arbeitete der Kirchenrat teilweise eng mit der Obrigkeit zusammen, um Zucht und Ordnung unter den Gemeindegliedern durchzusetzen.[376]

Die Alternative zur Obrigkeit bei dem Kampf um Unterwerfung unter die Kirchenzucht war die Gemeinde. Eine Abkündigung an die Gemeinde, dass eine Person in Kürze exkommuniziert werden sollte, oder ein öffentlicher Abendmahlsausschluss dienten immer auch als letztes Mittel vor der Exkommunikation.[377] War das Vergehen des Gemeindeglieds nicht nur ein Skandal für die anderen Gemeindeglieder und vor Gott, sondern involvierte Engländer, entschied der Kirchenrat verhältnismäßig schnell, die Person aus der Gemeinde auszuschließen.[378] Wie auch immer die Lage nach innen war und der Kirchenrat um seine Gemeindeglieder kämpfte, nach außen sollte die Gemeinde einen reinen Eindruck machen.[379]

An dem Fall Henry le Sueurs und seiner Familie werden Definition und Interpretation der Exkommunikation deutlich. Am 15. August 1571 erschien Henry le Sueur erstmals vor dem Kirchenrat, weil er seine Tochter auf falsche Weise verlobt hatte, noch dazu mit einem Mann, der in Hampton exkommuniziert worden war. Le Sueur verteidigte sich damit, er habe vom Bischof Dispens für die Heirat erhalten. Im Oktober heirateten der exkommunizierte Nicolas du Chemin und Le Sueurs Tochter Rachel. Le Sueur, seine Frau und Tochter wurden vom Abendmahl ausgeschlossen.[380] Le Sueur leugnete später, von Nicolas' Exkommunikation gewusst zu haben. Einen Monat nach der Hochzeit floh seine Tochter vor den Gewalttätigkeiten ihres Mannes zurück ins Elternhaus. Henry le Sueur und seine Frau taten für die falsche Verheiratung ihrer Tochter öffentlich Buße. Die Tochter weigerte sich,

---

[376] Vgl. z.B. KP FFL IV, 16.1.1589, 12.2.1592, 6.7.1592.

[377] Vgl. z.B. KP FFL IV, 24.7.1597.

[378] Vgl. z.B. KP FFL III, 11./18.8.1580. In beiden Fällen hatten die Männer gewaltsam Streit mit Engländern geführt.

[379] Zu diesem stärker ekklesiologisch orientierten Argument muss das zweite, politische, hinzugefügt werden, dass die Gemeinde auch um ihrer Stellung in der fremden Stadt willen keinen gewaltsamen Streit gegenüber der Gastgesellschaft dulden konnte.

[380] Vgl. KP FFL II, 31.10.1571. Der Kirchenrat war sich plötzlich nicht mehr sicher, ob Nicolas wirklich exkommuniziert oder nur vom Abendmahl ausgeschlossen war und schrieb an Hampton um Aufklärung.

zu ihrem Mann zurückzukehren, und der Fall ging vor die weltliche Obrigkeit und den Bischof von London.[381]

Anderthalb Jahre später lud der Kirchenrat Rachel le Sueur mit ihren Eltern vor und ermahnte die Tochter, sich mit ihrem Mann zu versöhnen. Sie weigerte sich, solange er weiterhin Ehebruch beging. Nicolas du Chemin hingegen bestand darauf, seine Frau zurückzubekommen. Der Kirchenrat unterstützte die Familie Le Sueur, dass Nicolas sich zunächst mit der Kirche von Hampton versöhnen müsse und leitete eine Versöhnung in die Wege.[382] Doch die Kirche von Hampton antwortete nicht schnell genug. Also entschied der Kirchenrat, Rachel und Nicolas sollten auch jetzt schon friedlich als Mann und Frau zusammenleben, eine Versöhnung mit der Kirche sei auch später noch möglich. Vier Monate später ermahnte der Kirchenrat die Familie Le Sueur erneut, sich so zu benehmen, dass Nicolas keinen Anstoß an ihnen nehme. Wiederum vier Monate später erklärte der Kirchenrat Le Sueur, wie gut er getan habe, die Versöhnung seiner Tochter mit Nicolas zu fördern. Nun solle er auf keinen Fall ihre Scheidung vorantreiben.[383]

Nicolas' Exkommunikation stellte nur am Anfang des Falls ein Problem dar. Weil Rachel le Sueur einen Exkommunizierten geheiratet hatte und weil ihre Eltern die Heirat erlaubt hatten, mussten die drei öffentlich Buße tun. Damit war der Fall für den Kirchenrat erledigt. Die öffentliche Buße hatte den Skandal von der Kirche entfernt. Das bedeutete auch, dass ein Exkommunizierter nicht unberührbar war. Die Kirchengemeinde forderte nicht die Einstellung aller sozialen Kontakte zu dem Exkommunizierten. Es fragt sich, welche sozialen Konsequenzen eine Exkommunikation überhaupt hatte.

Der Kirchenrat hätte die Heirat verhindert, wenn es ihm möglich gewesen wäre. Nachdem Rachel aber mit Nicolas du Chemin verheiratet war, konnte die Ehe nicht mehr aufgelöst werden. Weder Nicolas' Wutausbrüche, Eifersucht und Gewalt, die Rachel schon einen Monat nach der Hochzeit aus dem Haus getrieben hatten, noch seine Exkommunikation galten dem Kirchenrat als Grund, eine Scheidung in Betracht zu ziehen. Ja, als Nicolas sich versöhnungsbereit zeigte, setzte der Kirchenrat alles daran, die Ehepartner dazu zu bringen, eine christliche Ehe zu führen. Die Aufhebung der Exkommunikation,

---

[381] Vgl. KP FFL II, 5./12./16./26.12.1571.
[382] Vgl. KP FFL II, 30.9.1573, 7./21.10.1573.
[383] Vgl. KP FFL II, 29.10.1573, 10.2.1574, 14.6.1574.

Versöhnung mit der Gemeinde und Wiederaufnahme von Nicolas in die Gemeinde, war dem nachgeordnet. Die Ehe galt dem Kirchenrat höher als die Exkommunikation. Diese Hochschätzung der Ehe, der die Kirchenzucht zu dienen hat, die aber selbst nicht durch die Kirchenzucht berührt werden kann, zeigt sich hier wie in anderen Fällen, in denen Kirchenzucht und Ehe miteinander kollidierten.[384]

Neuaufnahmen und Wiederaufnahmen beziehungsweise Wiederzulassungen sind wie bei den anderen Gemeinden so auch in der Französischen Fremdengemeinde London zu unterscheiden. Die Regelungen zur Neuaufnahme wurden bis Ende der 1570er Jahre mehrfach präzisiert – wenn sie Engländer betrafen auch modifiziert –, danach sind keine wesentlichen Veränderungen mehr protokolliert.[385] Der Kirchenrat unterschied bei der Regelung der Aufnahmen von Anfang an zwischen Engländern und Ausländern. Dies war nötig, da auch englische Obrigkeit und Gemeinden ein Interesse an der Aufnahmeordnung für die Engländer zeigten und die Obrigkeit mehrfach in die Ordnung der Französischen Fremdengemeinde eingriff.

Bei der Aufnahme von Flüchtlingen unterschied der Kirchenrat zwischen solchen, die mit Zeugnis zu der Gemeinde kamen, und denen, die kein Zeugnis und keinen Pass vorweisen konnten.[386] Wer mit einem Zeugnis aus einer anderen reformierten Gemeinde nach London kam oder Zeugen anbringen konnte, wurde in der Regel problemlos in die Gemeinde aufgenommen und zum Abendmahl zugelassen.[387] Schon bei der Erstaufnahme konnte der Kirchenrat jedoch zwischen der Aufnahme in die Französische Fremdengemeinde London und der Zulassung zum Abendmahl – der Aufnahme in die Abendmahlsgemeinde – unterscheiden. Im Juli 1564 nahm er Jacques Cailon wegen seines guten Zeugnisses aus Emden in die Gemeinde auf. Zum Abendmahl ließ er ihn jedoch „a cause de quelque different" noch nicht zu.[388] Diese aus

---

[384] Zum Ringen des Kirchenrats um die Einhaltung seiner Heiratsvorschriften vgl. BECKER, Consistory.

[385] KP FFL IV, 2.9.1591 sprach der Kirchenrat noch einmal über die Aufnahmeregelung.

[386] Die erste Regelung zu Personen, die ohne Pass kamen, wurde KP FFL II, 24.9.1572 protokolliert. Sie sollten nicht zum Abendmahl zugelassen werden. Vor der Bartholomäusnacht scheint der Pass kein Problem dargestellt zu haben, doch die Flüchtlinge, die Ende August und im September 1572 nach London kamen, hatten keine Gelegenheit mehr gehabt, sich in der Heimat die richtigen Ausweise zu besorgen.

[387] Die Regelung blieb bis zum Ende des Jahrhunderts bestehen (vgl. KP FFL IV, 30.7.1598).

[388] KP FFL I, 1.7.1564 (67).

der Anfangszeit der Gemeinde stammende Regelung spiegelt die damals noch durchgehaltene Unterscheidung zwischen Abendmahlsausschluss und Exkommunikation. Sie zeigt, dass der Kirchenrat klar zwischen der Großgemeinde und der Abendmahlsgemeinde differenzierte.

Wer ohne Zeugnis nach London kam, musste eine Glaubensprüfung bestehen und ein Glaubensbekenntnis ablegen, bevor er in die Gemeinde aufgenommen wurde.[389] Erwies sich die Person als zu ungebildet, konnte ihre Aufnahme verschoben werden, wenn sie nicht unter bestimmten Bedingungen – mit Einschränkungen – aufgenommen wurde. Ebenfalls im Juli 1564 ließ der Kirchenrat Jean le Serf zum Abendmahl zu, erlegte ihm aber auf, die zehn Gebote sowie weitere relevante Bibelstellen auswendig zu lernen.[390]

1573 ließ der Kirchenrat der Gemeinde abkündigen, vor einer Aufnahme müsse der Antragsteller seinen Namen sowie die Namen seiner Zeugen einem Ältesten mitteilen, der die Namen in der nächsten Kirchenratssitzung einbringen werde, damit sie im Verzeichnis der Gemeinde registriert werden könnten.[391] Hier zeigt sich, wie die Organisation der Gemeinde voranschritt. Ob der gesamte Kirchenrat über die Aufnahme beschloss oder ob die einzelnen Ältesten bei guten Zeugnissen einer Person die Aufnahme zusagten, ist dem Eintrag nicht zu entnehmen. Vier Jahre später hatte sich eingebürgert, dass der Pfarrer oft alleine die Aufnahmeexamen von Menschen, die ohne Zeugnis kamen, durchführte. Dies beschloss der Kirchenrat zu ändern. Es müssten auch einige Älteste bei den Examen anwesend sein.[392] Der Kirchenrat machte die Aufnahme neuer Gemeindeglieder wieder etwas mehr zu seiner eigenen Aufgabe. So stärkte er seine Stellung als Leitungsgremium und machte deutlich, dass die Aufnahme auf eine größere Gemeinschaft zielte. Die Gemeinde war freilich an der Aufnahme nicht beteiligt.

Die Unterscheidung zwischen Großgemeinde und Abendmahlsgemeinde wirkte sich auch auf die Wiederzulassungen und den Umgang mit Gemeindegliedern, deren Wiederzulassungsantrag abgelehnt wurde,

---

[389] Auch diese Regelung behielt bis zum Ende des Jahrhunderts ihre Gültigkeit (vgl. KP FFL IV, 29.10.1592).

[390] Vgl. KP FFL I, 1.7.1564 (67). 1598 stellte der Kirchenrat entsetzt fest, dass Anthoine du Verlie zwar seit fünfzig Jahren Gemeindeglied war und auch angab, die „demandements" zu kennen, bei Nachfrage jedoch keine Antwort zu geben vermochte (vgl. KP FFL IV, 19.1.1598).

[391] Vgl. KP FFL II, 25.11.1573.

[392] Vgl. KP FFL II, 7.2.1577.

aus. Solange ein Gemeindeglied noch nicht endgültig aus der Gemeinde ausgeschlossen war, kümmerte der Kirchenrat sich nicht nur um sein geistliches, sondern auch um sein leibliches Wohlergehen.[393]

Die Wiederzulassung war die Handlung der Kirchenzucht, an der die gesamte Gemeinde beteiligt wurde. In den ersten Jahren wurde eine Wiederzulassung auch öffentlich vor der ganzen Gemeinde vollzogen. Im Februar 1565 nahm der Kirchenrat Nicolas Vancel nach seiner öffentlichen Buße mit Handschlag wieder in die Gemeinde auf. Die Beschreibung der Zeremonie erinnert an die *Forma ac ratio*; des Gallars' *Forma politiae ecclesiasticae* hatte nur von „publice reconcilientur" gesprochen.[394] Da des Gallars die Aufnahmezeremonie nicht schildert, ist zu vermuten, dass die Gemeinde sich hier an die *Forma ac ratio*, möglicherweise auch an die Bräuche der Niederländischen Fremdengemeinde London, anlehnte.

Mitte der 1570er Jahre bürgerte es sich jedoch ein, Wiederzulassungen der Gemeinde lediglich abzukündigen.[395] Zunächst hatte die Gemeinde bei diesen Abkündigungen die Möglichkeit zum Einspruch, später wurden ihr Wiederzulassungen manchmal lediglich bekannt gegeben.[396] Das Widerspruchsrecht der Gemeinde beruhte indessen nicht auf der Konzeption der Gemeinde als Gemeinschaft, sondern darauf, dass sie in den Fällen auch dem Abendmahlsausschluss zugestimmt hatte. In einem anderen Fall hatte der Bischof von London den Abendmahlsausschluss verhängt, und nun war es Aufgabe seines Nachfolgers, über die Wiederzulassung zu entscheiden.[397] Das Gremium, das den Ausschluss verhängt hatte, besaß auch die Entscheidungsgewalt über die Wiederzulassung.

Möglicherweise war es eine Folge der Abschaffung der Wiederzulassungszeremonie um 1574, dass 1578 auch eine Wiederzulassung abgekündigt werden konnte, ohne dass die betroffene Person anwesend sein musste.[398] Die Gemeinde hatte in diesem Fall, auch ohne die betreffende

---

[393] Vgl. z.B. KP FFL II, 5.2.1572.

[394] Des Gallars, Forma politiae ecclesiasticae, Unity, 123. Ob die Gemeindeglieder ihre Bußen selbst verlasen, ist unsicher. KP FFL III, 24.2.1586 findet sich ein Eintrag, in dem der im Kirchenrat ausgesprochene Wiederzulassungsantrag in Ich-Form protokolliert ist. Der Eintrag stellt jedoch eine Ausnahme dar.

[395] Einer der ersten Einträge findet sich KP FFL II, 13.10.1574.

[396] KP FFL II, 16.12.1574 wurde explizit darauf verwiesen, die ganze Kirche müsse der Wiederzulassung zustimmen, nachdem der Abendmahlsausschluss öffentlich abgekündigt worden war.

[397] Vgl. KP FFL II, 6.1.1575.

[398] Vgl. KP FFL III, 27.2.1578.

Person zu sehen, die Möglichkeit zum Einspruch. In anderen Fällen aus derselben Zeit entschied der Kirchenrat über die Wiederzulassung und kündigte der Gemeinde die vollendete Tatsache ab.[399] Erst gegen Ende des Jahrhunderts jedoch entschieden einzelne Älteste alleine über eine Wiederzulassung.[400]

Diese Entwicklung wurde ab Ende der 1570er Jahre vorbereitet, als Wiederzulassungen nicht nur im Kirchenrat beschlossen, sondern dort auch vollzogen wurden. Eine Information der Gemeinde schien nicht mehr vonnöten. Gleichzeitig kam es in den Protokollen zu einer Inflation von Wiederzulassungsvermerken. Häufig wurden Wiederzulassungen protokolliert, bevor der Ausschluss beschlossen worden war. Offensichtlich galten die Gemeindeglieder als ausgeschlossen, sobald sie ein bestimmtes Vergehen begangen hatten. Wenn sie dann im Kirchenrat ihre Schuld bekannten, wurden sie wiederzugelassen. Die Wiederzulassung wurde so zu dem üblichen Ende eines Kirchenzuchtfalls.

Damit entwertete der Kirchenrat den (heimlichen) Abendmahlsausschluss wie die Wiederzulassung und so auch die Kirchenzucht insgesamt. Der Abendmahlsausschluss wurde zu einer Strafe, die mit einem gewissen Automatismus auf das Vergehen folgte. Als Zuchtmittel bei Renitenz wurde er damit stumpf. Die Wiederzulassung war eine Folge von Schuldbekenntnis und Buße, auch wenn sie dem Aussprechen der Buße nicht unmittelbar folgen musste. Auf diese Weise verdunkelte der Kirchenrat die Beziehung der Wiederzulassung zur Gemeinde. Die gesamte Kirchenzucht wurde in diesen Strudel hineingezogen. Sie folgte jetzt einem Mechanismus und Automatismus, der zwar für die Gemeindeglieder leicht einzusehen war, aber doch mehr wie ein polizeiliches Zucht- und Ordnungsprogramm wirkte als wie ein liebevolles Bemühen um die Gemeindeglieder.

Nachdem der Zusammenhang zwischen den einzelnen Schritten der Kirchenzucht fast aufgelöst war, verwundert es beinahe nicht, wenn Ende der 1570er Jahre Gemeindeglieder begannen, Wiederzulassungsanträge zu stellen, ohne sich zu Schuldbekenntnis oder Unterwerfung bereit zu erklären. Selbstverständlich lehnte der Kirchenrat solche Anträge ab.[401] Schuldbekenntnis, Besserungsversprechen und Beweise wahrer Buße blieben die Grundlage für eine Wiederzulassung.[402] Wer Besserung

[399] Vgl. z.B. KP FFL III, 30.11.1578.
[400] Vgl. z.B. KP FFL IV, 3.11.1597.
[401] Vgl. z.B. KP FFL III, 17.9.1579.
[402] Vgl. z.B. KP FFL II, 20.6.1577; III, 23.4.1579, 24.9.1579, 17.2.1583; IV, 3.3.1597, 30.11.1598.

und wahre Buße zeigte und umkehrte, wurde wieder in die Gemeinde aufgenommen. Darauf wies der Kirchenrat bei Exkommunikationen Gemeinde wie Exkommunizierte ausdrücklich hin.[403] Der Kirchenrat bat die Gemeinde, für die Umkehr der sündigen Person zu beten, sodass sie nicht gebannt werden müsse.[404] Die Analyse der Kirchenordnungen hat ergeben, dass gerade in der Betonung von Umkehr, Buße und Wiederaufnahme ein Einfluss Johannes a Lascos auf die Französische Fremdengemeinde London zu finden ist. Die Kirchenratsprotokolle zeigen nun, dass sich dieser Einfluss auch in der Durchführung der Kirchenzucht in der Gemeinde bemerkbar machte.

Der Kirchenrat hat die Wiederzulassung allerdings im Laufe der Zeit entpersonalisiert. Von der öffentlichen Buße war sie seit Neugründung der Gemeinde losgelöst. Ab Ende der 1570er Jahre erlangten die Gemeindeglieder ebenso leicht eine Vergebung und Wiederzulassung, wie sie aufgrund eines Fehltritts aus der Gemeinde ausgeschlossen worden waren. Manchmal verwies der Kirchenrat zur Begründung der Wiederzulassung auf die Tränen der reuigen Sünder als Beweise für ihre wahre Buße. Am häufigsten findet sich der Verweis, dass die Person jetzt wieder nach Gottes Geboten leben wolle. Und genau das bildete das Zentrum der Wiederaufnahme-Theologie: das rechte Leben nach Gottes Geboten.

In den Abkündigungen nannte der Kirchenrat den Willen, christlich zu leben, als wichtigstes Argument für eine Wiederaufnahme. Die schnellen Ausschlüsse und Wiederaufnahmen verdeutlichten den Gemeindegliedern zudem, wie wichtig das rechte Leben war, und auch die ausführlichen Bestimmungen der Kirchenordnungen zur Kirchenzucht, die von Edition zu Edition länger wurden, zeigten die Bedeutung des rechten Lebens.

Die Untersuchung von öffentlicher Buße, Exkommunikation und Wiederzulassung hat gezeigt, dass die einzelnen Schritte der Kirchenzucht in der Französischen Fremdengemeinde London verselbstständigt waren. Der Zusammenhang und damit bis zu einem gewissen Grade auch die einheitliche theologische Konzeption der Kirchenzucht war aufgehoben. Die öffentliche Buße diente hauptsächlich der Reinigung der Gemeinde von Skandalen, die Wiederzulassung der Versicherung, dass der Einzelne nach Gottes Geboten lebte. Reinheit und rechtes Leben standen

[403] Vgl. z.B. KP FFL I, 8.4.1565 (108); IV, 16.12.1599.
[404] Vgl. z.B. KP FFL III, 19.11.1584.

für die Französische Fremdengemeinde London im Zentrum der Kirchenzucht. Dies war sicher einerseits theologisch begründet. Andererseits spiegelte sich hierin auch die Situation der Fremdengemeinde in einer Gastgesellschaft. Die Unterscheidung zwischen der Großgemeinde, als welche die Fremdengemeinde gegenüber Außenstehenden auftrat, und der Abendmahlsgemeinde, von der Gemeindeglieder ausgeschlossen und zu der sie wiederzugelassen wurden, war deutlich. Durch die Vermischung von Exkommunikation und Abendmahlsausschluss gelang es der Gemeinde, ihre Integrität nach innen und außen zu bewahren.

Ablauf der Kirchenzucht

Die Französische Fremdengemeinde London differenzierte wie die anderen untersuchten Gemeinden zwischen heimlichen und öffentlichen Ermahnungen, doch hatte die Unterscheidung nicht die Bedeutung, die ihr die anderen Gemeinden beimaßen. Dies mag daran gelegen haben, dass die meisten heimlichen Ermahnungen durch Älteste vollzogen wurden. Eine heimliche Zurechtweisung von Gemeindegliedern untereinander wird lediglich einmal angemahnt, eine geschehene – im Gegensatz zu den anderen Gemeinden – nie protokolliert.[405]

Die Gemeindeglieder wussten jedoch um die Pflicht zur gegenseitigen Ermahnung. Der Kirchenrat hatte sie in die allgemeine Bezirksermahnung aufgenommen, und in den vierteljährlichen Lesungen der Kirchenordnung erfuhren die Gemeindeglieder ebenfalls von ihrer Verpflichtung.[406] Dass die Aufforderung so oft wiederholt wurde, zeigt, wie wichtig sie dem Kirchenrat war, auch wenn er keine gegenseitigen Zurechtweisungen von Gemeindegliedern protokollierte. Möglicherweise entstanden in der Französischen Fremdengemeinde London keine Uneinigkeiten zwischen den Gemeindegliedern wegen der Ermahnungen, sodass sich keine Gelegenheiten zur Protokollierung ergaben. Auch in den anderen untersuchten Gemeinden waren heimliche Ermahnungen ja selten mitgeteilt worden. Jedenfalls kann aus dem Fehlen der Protokolleinträge nicht geschlossen werden, dass keine privaten Ermahnungen stattfanden.

Wenn Älteste Gemeindeglieder zurechtwiesen, unterschied der Kirchenrat nicht explizit zwischen heimlicher und öffentlicher Ermahnung.

[405] Vgl. KP FFL II, 25.6.1572.
[406] Vgl. KP FFL I, 18.4.1564 (58); II, 30.11.1574.

Jedem Auftreten eines Gemeindeglieds im Kirchenrat sollte zumindest in den späteren Jahren ein Gespräch mit „seinem" Ältesten vorausgehen, sodass die richtige Reihenfolge der Ermahnungen ohnehin sichergestellt war.[407] Da die einzelnen Ältesten immer mehr Aufgaben übernahmen, die eigentlich der Kirchenrat als ganzer hätte durchführen sollen, wurde die Unterscheidung zwischen heimlicher und öffentlicher Ermahnung durch Älteste allmählich hinfällig. Als Amtsträger und in Vertretung des gesamten Kirchenrats galt eine Ermahnung durch Älteste auch als öffentlich, wenn sie unter vier Augen geschah und keinen Eingang in die Kirchenratsprotokolle fand. Die einzelnen Ältesten wiesen die Gemeindeglieder qua ihres Amtes und stellvertretend für alle Ältesten zurecht.

Öffentliche Abkündigungen und Ermahnungen vor der Gemeinde fanden nur selten anonym statt. Im Mai 1565 bat der Kirchenrat die Gemeinde erstmals, für ein renitentes Gemeindeglied zu beten, ohne seinen Namen zu nennen.[408] 1582 erfuhr die Gemeinde von zwei anonymen Exkommunikationen.[409] In diesen drei Abkündigungen erschöpfen sich die protokollierten anonymen Veröffentlichungen in der Französischen Fremdengemeinde London. Die Gemeinde wurde erst in die Kirchenzucht einbezogen, wenn der Fall so weit fortgeschritten war, dass das sündige Gemeindeglied ausgeschlossen wurde oder sein Ausschluss drohte. Der Kirchenrat forderte die Gemeinde nicht auf, für Gemeindeglieder, die unter Kirchenzucht standen, zu beten, bevor er ihre Namen bekannt gab. Er schien den Gebeten der Gemeinde für ein renitentes Gemeindeglied eine wesentlich geringere Bedeutung beizumessen als die anderen untersuchten Gemeinden. Dies stärkte noch einmal den Zuchtcharakter der Disziplin und löste sie aus ihren gemeindlichen und gottesdienstlichen Zusammenhängen.

1577 beschloss der Kirchenrat bei der Inzestheirat von Guillaume le Tieullier und Catherine Scribe, der die Kommissare des Bischofs aufgrund von falschen Angaben des Paars zugestimmt hatten, Catherine öffentlich vorzuladen, da Guillaume sie nicht zum Kirchenrat brachte. Drei Wochen in Folge wurde Catherine im Gottesdienst aufgefordert, vor dem Kirchenrat zu erscheinen. Danach ließ er die Heirat annullieren.[410] Die Protokolle geben an, Catherine sei „suivant la coustume" an

[407] Vgl. z.B. KP FFL IV, 29.12.1597.
[408] Vgl. KP FFL I, 13.5.1565 (110).
[409] Vgl. KP FFL III, 16.9.1582.
[410] Vgl. KP FFL II, 3./7./10./17./24./27.3.1577.

den drei aufeinander folgenden Sonntagen vorgeladen worden,[411] doch ist in den ganzen vierzig Jahren bis zum Ende des 16. Jahrhunderts kein ähnlicher Fall protokolliert.[412] Möglicherweise handelte es sich bei dem „Brauch" um eine Theorie, die nur selten Anwendung fand, weil die Kirchenzuchtfälle in der Regel nicht die Brisanz einer vom Bischof genehmigten Inzestheirat bargen.

Insgesamt lässt sich in der Französischen Fremdengemeinde London eine Verkürzung des Kirchenzuchtsystems feststellen. Indem der Kirchenrat die Gemeinde erst verhältnismäßig spät in die Zucht einbezog, kürzte er die Disziplin um einen Schritt, nämlich die anonyme Abkündigung und die Gebete der Gemeinde. Auch wurde nur selten eine Person öffentlich vorgestellt, ohne dass der Kirchenrat gleichzeitig den drohenden Abendmahlsausschluss ankündigte, ja in den meisten Fällen den öffentlichen Abendmahlsausschluss gleich vollzog. Die Person war gewöhnlich schon seit längerem heimlich vom Abendmahl ausgeschlossen gewesen. Hier war ein weiterer Schritt der Kirchenzucht abgeschafft.

Der Kirchenrat verkürzte die Kirchenzucht indes nicht nur, sondern systematisierte sie auch. Zwar konnte es wie in den anderen Gemeinden lange Zeiten der Unsicherheit geben. Und auch in der Französischen Fremdengemeinde London traten Leute auf, die baten, ihrem Fall ein Ende zu bereiten.[413] Das System an sich aber war übersichtlicher als in den anderen Gemeinden. Die üblichen Schritte der Kirchenzucht in der Französischen Fremdengemeinde London waren: heimliche Ermahnung der Gemeindeglieder untereinander, Ermahnung durch Älteste, Verhandlung des Falls im Kirchenrat, heimlicher Abendmahlsausschluss, öffentlicher Abendmahlsausschluss – möglicherweise mit Befragung der Gemeinde –, Befragung der Gemeinde zur Exkommunikation, Exkommunikation, Befragung der Gemeinde zur Wiederaufnahme, Wiederaufnahme. Die Exkommunikation wurde allerdings extrem selten durchgeführt. Der Kirchenrat hatte die Ermahnung durch die Ältesten dem üblichen System hinzugefügt, die anonyme Abkündigung und öffentliche Ankündigungen der nächsten Kirchenzuchtschritte dagegen zumeist abgeschafft.

---

[411] KP FFL II, 27.3.1577.

[412] Der Kirchenrat entschied erst KP FFL III, 10.8.1581, die Abkündigungen, die auf Beschluss des Kirchenrats unternommen wurden, zu protokollieren. Doch auch nach dieser Resolution sind keine Fälle von öffentlicher Vorladung verzeichnet.

[413] Vgl. z.B. KP FFL II, 24.10.1571.

So marginalisierte der Kirchenrat die Gemeinde und stärkte seine eigene Stellung als Leitungs- und Entscheidungsgremium. Gleichzeitig ordnete er die Kirchenzucht und entfernte die langen Schwebezustände, in denen sich Gemeindeglieder in den anderen Gemeinden befinden konnten. Die Kirchenzucht der Französischen Fremdengemeinde London war verhältnismäßig eindeutig. Entweder gehörte ein Gemeindeglied zur Abendmahlsgemeinde, oder es gehörte nicht dazu. Die Abendmahlsgemeinde selbst musste allerdings nicht wissen, wer ihr angehörte. Die Gemeinde war nicht mehr das Subjekt der Kirchenzucht.

Das Pendant zur Marginalisierung der Gemeinde bildete die zunehmende Einbeziehung der Obrigkeit in die Kirchenzucht. Während der Bischof von London als Superintendent immer schon eine große Bedeutung für die Französische Fremdengemeinde London gehabt hatte, bezog der Kirchenrat die weltliche Obrigkeit erst im Laufe der Jahre stärker ein. Diese Einbeziehung kann theologisch als die zweite Seite derselben Medaille interpretiert werden: Wenn die Gemeinde nicht mehr Subjekt der Kirchenzucht war, dann konnte – und musste vielleicht – der Kirchenrat sich andere Autoritäten zur Hilfe holen, um seine Zuchtvorstellungen durchzusetzen.

Die Kirchenzucht in der Französischen Fremdengemeinde London war von zwei Themen dominiert: von Streitfällen sowie von dem Themenkomplex Ehe/Heirat/Verlobung. Verhältnismäßig selten fanden sich unter den Streitfällen Wirtschaftsstreitigkeiten. Im Vergleich zu den anderen untersuchten Gemeinden setzte die Französische Fremdengemeinde London auffallend häufig Schiedsrichter ein, um Probleme zu lösen; die mussten nicht unbedingt Mitglieder des Kirchenrats sein.[414]

Auch entschieden und schlichteten Älteste möglichst viele Fälle, ohne den gesamten Kirchenrat einzubeziehen. Um 1580 berichteten die Protokolle häufig von Gesprächen der Betroffenen mit „ihrem“ Ältesten. Innerhalb der Familien waren die Haushaltsvorstände für die Zucht verantwortlich. Sie wurden, wenn sie ihre Aufgaben vernachlässigten, auch stärker gestraft als ihre Frauen und Kinder.[415] Die in der Frühen Neuzeit übliche hierarchische Gliederung der Gesellschaft fand in der Kirchenzucht der Französischen Fremdengemeinde London einen

[414] Vgl. z.B. KP FFL I, 29.6.1565 (113).
[415] Vgl. z.B. KP FFL I, 11.3.1561 (34); II, 9.1.1572.

stärkeren Ausdruck als in der Disziplin der Niederländischen Fremdengemeinde oder der Emder Gemeinde.[416]

1572 strukturierte der Kirchenrat die Zuständigkeiten der Ältesten und Pfarrer, sodass er eine organisiertere Zucht durchführen konnte. Er wies den Ältesten und Pfarrern Bezirke zu, die sie regelmäßig visitieren sollten.[417] In den Augen der Gemeindeglieder wurden rechtes Leben und rechter Glaube aufgewertet, wenn Pfarrer und Älteste sie regelmäßig befragten. Die Kirchenzucht gewann durch die Visitationen an Bedeutung.

Gleichzeitig verschob sich die Betonung im Verständnis der Kirchenzucht. In den ersten Jahren war die Kirchenzucht eine von der Kirche als Gemeinde ausgeübte Zucht gewesen. Die Bedeutung der Kirche wurde auch dadurch betont, dass die Kirchenzucht im Kirchgebäude stattfand. Wenn die Gemeindeglieder Probleme hatten, konnten sie zur Kirche gehen und fanden dort durch die Ältesten Unterstützung.[418] Mit der Bezirkseinteilung und der Visitationsordnung von 1572 verlor das Kirchgebäude an Bedeutung. Damit ging die Zentralität der Gemeinde in gewisser Weise verloren. Die Kirchenzucht wurde zu einer Handlung, die der Kirchenrat an den Menschen durchführte. Dafür begab er sich auch zu den Menschen. Der Kirchenrat war aktiv, die Gemeindeglieder passiv. Die Visitationsordnung ließ den Zuchtcharakter der Disziplin stärker als bisher hervortreten. Er wurde weiter verschärft, als der Kirchenrat 1582 abkündigte, Zuchthelfer einzusetzen.[419]

Die Situation als Fremdengemeinde in einer Gastgesellschaft bereitete nicht nur durch die Konkurrenz, die die englischen Gemeinden der Französischen Fremdengemeinde London machten, Probleme, sondern auch wenn unterschiedliche Gesetzgebungen kollidierten. Vor allem in der Definition von Verlobung und Heirat unterschieden sich die englischen Gesetze von der Kirchenordnung und den Vorschriften, die der Kirchenrat der Gemeinde abkündigte.[420] Möglicherweise war diese unterschiedliche Gesetzgebung einer der Gründe, warum der Kirchenrat

---

[416] Vgl. Schmidt, Dorf und Religion, bes. 241–349.

[417] Vgl. KP FFL II, 25.2.1572.

[418] Vgl. z.B. KP FFL I, 26.12.1560 (20).

[419] Vgl. KP FFL III, 28.6.1582. Beide Beschlüsse, die Bezirkseinteilung wie die Einsetzung von Zuchthelfern, finden ihre Parallele in der Emder Gemeinde. Emden hatte die Zuchthelfer allerdings gleichzeitig mit der Bezirkseinteilung 1573 eingesetzt.

[420] Vgl. KP FFL IV, 22.10.1590. Vgl. zu diesem Thema auch Sprengler-Ruppenthal, Eherecht, die die unterschiedlichen Quellen des reformatorischen Eherechts, aber auch die Grenzen des weltlichen Rechts, in diesem Fall des Römischen Rechts, in der Rezeption der Reformatoren herausarbeitet.

bei seinen Bemühungen, die Gemeindeglieder zu ordnungsgemäßen Heiraten zu bewegen, so wenig erfolgreich war.[421]

Zuweilen klagten ärgerliche Gemeindeglieder den Kirchenrat oder einzelne seiner Mitglieder an, die Kirchenzucht nicht ordnungsgemäß durchzuführen. Für die einen übte der Kirchenrat Tyrannei aus,[422] die anderen fühlten sich nicht ausreichend ermahnt und ermutigt.[423] Doch auch aus dem Kirchenrat kam Kritik an seinem Umgang mit der Kirchenzucht. Der Älteste Anthoine Cappel war der Ansicht, der Kirchenrat setze die Kirchenordnung nicht streng genug um und verleihe seiner Forderung nach öffentlicher Buße nicht genügend Nachdruck.[424] Es war einer der verdientesten und erfahrensten Ältesten, der hier die Nachgiebigkeit des Kirchenrats rügte.

Auch den Vorwurf der Ungerechtigkeit und Bestechlichkeit musste sich der Kirchenrat anhören: „A dit aussi que nous supportons tous ceux que voulons et que sil avoit de largent il auroit tout ce quil desiroit.“[425] Andere Anklagen sind nicht spezifiziert.[426] Dadurch dass die Ausübung der Kirchenzucht in der Französischen Fremdengemeinde stark personalisiert war, richteten sich auch Anklagen häufig gegen einzelne Mitglieder des Kirchenrats, entweder die Pfarrer oder den für den Fall zuständigen Ältesten.[427] Der Kirchenrat zeigte sich von den Vorwürfen wenig beeindruckt. Er hatte sich als Leitungsgremium eindeutig etabliert.

Eine Besonderheit prägte die Kirchenzucht der Französischen Fremdengemeinde London: Sie musste sich immer wieder mit Renegaten auseinandersetzen, Gemeindegliedern, die an katholischen Zeremonien teilgenommen hatten. Am Anfang handelte es sich hauptsächlich um Personen, die während der Regierung Mary I. in London geblieben waren, später um Flüchtlinge aus Frankreich sowie Gemeindeglieder, die bei Reisen auf den Kontinent entweder freiwillig oder gezwungenermaßen an der Messe teilgenommen hatten.

---

[421] Vgl. die Ausführungen wie die Tabellen in Becker, Consistory.
[422] Vgl. z.B. KP FFL I, 23.3.1561 (36).
[423] Vgl. z.B. KP FFL I, 1.7.1561 (46), 2.9.1561 (55).
[424] Vgl. KP FFL I, 13.6.1564 (63).
[425] KP FFL II, 9.4.1572.
[426] Vgl. z.B. KP FFL IV, 9.7.1590.
[427] Vgl. z.B. KP FFL I, 23.3.1561 (36); KP FFL III, 2.1.1584, 16.4.1584, 10.12.1584, 6.5.1585; IV, 11.12.1600.

Die *Forma politiae ecclesiasticae* schrieb vor, jedes Gemeindeglied, das an katholischen Riten teilgenommen habe, müsse öffentlich vor der Gemeinde Buße tun.[428] Und in der Tat berichteten die Kirchenratsprotokolle der ersten Jahre häufig von öffentlichen Bußen ehemaliger Renegaten. Oft wurden Massenbußen für sie anberaumt.[429] Dennoch fand sich schon im April 1561 der Eintrag, ein Renegat habe öffentlich Buße getan, obwohl das gar nicht nötig gewesen sei, da der Abfall zum Katholizismus nicht in London stattgefunden habe.[430] Obwohl des Gallars' Kirchenordnung die öffentliche Buße für alle Renegaten vorschrieb, differenzierte der Kirchenrat früh zwischen einem Messbesuch in London und auf dem Kontinent. Diese Unterscheidung sollte später zum Hauptkriterium bei Entscheidungen über den Umgang mit Renegaten werden.

Im Januar 1573, ein halbes Jahr nach der Bartholomäusnacht, beschloss der Kirchenrat auf Antrag einiger Flüchtlingspfarrer (unter ihnen Le Maçon), Renegaten künftig mit „recognoissance de faute en Consistoire, et promesse faite de se submettre a ce que leur sera propose par le Consistoire du lieu, ou la faute a este faite, si Dieu par sa grace restablissoit les Eglises en France" zum Abendmahl zuzulassen.[431] Die Pfarrer, die selbst die Verfolgungen in Frankreich erfahren hatten und wussten, wie schwierig es sein konnte, sich der Pflicht zum Messbesuch zu entziehen, erwirkten eine Lockerung der Regeln in der Französischen Fremdengemeinde London.

Grundsätzlich blieb die 1573 beschlossene Regelung bestehen, auch wenn die Kirchenordnungen einige Änderungen vorsahen. Zunächst ist freilich festzuhalten, dass auch nach dem Beschluss vom Januar 1573 in der Französischen Fremdengemeinde noch öffentliche Bußen wegen Messbesuchs außerhalb von London durchgeführt wurden. Im Juni 1573 erklärte der Kirchenrat einem ehemaligen Ältesten aus Paris, er müsse öffentlich Buße tun, weil einige von seinem Messbesuch wussten und weil er Amtsträger war. Die Buße sollte beim nächsten Abendmahl stattfinden.[432]

---

[428] Vgl. Des Gallars, Forma politiae ecclesiasticae, Unity, 123.
[429] Vgl. z.B. KP FFL I, 28.10.1560 (14), 1.1.1561 (21), 27.2.1561 (32), 3.4.1561 (37).
[430] Vgl. KP FFL I, 2.4.1561 (36f.).
[431] KP FFL II, 13.1.1573. Auch die Genfer Regelung sah vor, dass Renegaten in den betroffenen Gemeinden büßen sollten (vgl. Grosse, Rituels, 593). Dort wurde der Messbesuch jedoch stärker bestraft als in London (vgl. z.B. ebd., 590).
[432] Vgl. KP FFL II, 10.6.1573.

Zwei Jahre später lockerte der Kirchenrat die Regelung weiter. Nun sollten zwar Renegaten noch öffentlich Buße tun, aber ihre Namen nicht mehr in die Kirchenratsprotokolle aufgenommen werden.[433] In der Tat gingen die Einträge wegen Messbesuchs weiter zurück. Doch sie verschwanden nicht aus den Kirchenratsprotokollen. Wegen katholischer Taufen und Eheschließungen, aber auch wegen Messbesuchs während Auslandsreisen oder vor der Auswanderung nach London wurden Gemeindeglieder vom Kirchenrat vorgeladen.

Die Kirchenordnungen scheinen wenig Einfluss auf den Umgang des Kirchenrats mit den Renegaten gehabt zu haben. Während Le Maçons *Police et discipline ecclesiastique* das Problem der Messbesuche ausblendete und gar keine Vorschrift zum Umgang mit den Renegaten erließ, nahm die Kirchenordnung der Französischen Fremdengemeinden in England von 1588 den Paragraphen wieder auf und forderte die öffentliche Buße.[434] An der Praxis des Londoner Kirchenrats änderte sich jedoch nichts. Er nahm Renegaten weiterhin unter der Maßgabe auf, dass sie in der Gemeinde des Orts, in dem sie zur Messe gegangen waren, Buße tun würden, so diese sich neu konstituiere und die Buße dann fordere.[435] Die Protestanten hatten zumeist nach der Zerschlagung ihrer Gemeinden in Frankreich an katholischen Messen teilgenommen, oft unter Zwang oder aus Angst.

Eine öffentliche Buße in London forderte der Kirchenrat nur selten. Doch auch hierauf hatte die Kirchenordnung keinen Einfluss. Im September 1579 entsprach es weder der gerade neu verfassten Kirchenordnung noch den in den Protokollen niedergelegten Regeln, von Jerôme Marechal eine öffentliche Buße zu fordern.[436] Im Januar 1582 verzeichnete der Protokollant gar, François Marisal sei aus der Kirchenordnung vorgelesen worden, dass Renegaten öffentlich Buße tun müssten.[437] Die Kirchenordnung kann jedoch nicht die *Police et discipline ecclesiastique* gewesen sein, die alle Amtsträger, einschließlich des Protokollanten, vor noch nicht allzu langer Zeit unterschrieben hatten. Die einzige Kirchenordnung, die hierfür in Frage kam, war des Gallars' *Forma politiae ecclesiasticae*.[438] Es entsprach weder der gültigen

---

[433] Vgl. KP FFL II, 3.3.1575.

[434] Vgl. LE MAÇON, Police et discipline ecclesiastique; Norwich 1589, 6vf.

[435] Vgl. z.B. KP FFL III, 14.11.1583, 30.1.1584, 30.3.1587, 14.3.1588, 27.6.1588. Die Aufnahme in London unter den genannten Bedingungen wurde zur Regel.

[436] Vgl. KP FFL III, 10.9.1579.

[437] Vgl. KP FFL III, 25.1.1582.

[438] Die *Discipline ecclésiastique* von 1559 kannte einen ähnlichen Paragraphen (vgl. ROUSSEL, Discipline, 190).

Kirchenordnung noch der gängigen Praxis des Kirchenrats, eine öffentliche Buße zu fordern.

Üblicherweise entschied der Kirchenrat je nach Einzelfall, welche Art der Buße angemessen war: die öffentliche Buße, die Buße im Kirchenrat, die Unterwerfung mit dem Versprechen, nie wieder an katholischen Zeremonien teilzunehmen, oder ob die Person gar ungeschoren davon käme. Dies geschah in den seltenen Fällen, wenn ein Gemeindeglied glaubhaft machen konnte, auf eine Weise zur Teilnahme an der Messe gezwungen worden zu sein, die ein Entkommen unmöglich machte.[439] Gefängnis und Folter gehörten nicht zu den Zwangsmaßnahmen, die der Kirchenrat als Entschuldigung anerkannte.[440]

Zur Beurteilung der Schwere des Vergehens unterschied der Kirchenrat außerdem zwischen Personen, die vor dem Besuch katholischer Riten einer evangelischen Gemeinde – gar schon der Französischen Fremdengemeinde London – angehört hatten, und solchen, die erstmals in eine protestantische Gemeinde aufgenommen werden wollten. Letztere mussten in der Regel nicht öffentlich Buße tun. Wer zuvor Gemeindeglied der Französischen Fremdengemeinde London gewesen war, musste hingegen unabhängig von dem Bekanntheitsgrad des Vergehens öffentlich büßen.[441] War der Abfall öffentlich bekannt, folgte unweigerlich die öffentliche Buße. Sie wurde dann mit der Bekanntheit und nicht mit der Art des Vergehens begründet.[442] Der Kirchenrat unterschied hier nicht zwischen dem Messbesuch und einem anderen öffentlichen Skandal; es galten dieselben Regeln. In einem Fall, in dem nur der Onkel und der Lehrmeister des Renegaten von seinem Messbesuch wussten, genügte eine Buße vor dem Kirchenrat und den beiden Mitwissern.[443]

Die Auseinandersetzung mit Renegaten bildete einen wichtigen Bestandteil der Arbeit des Kirchenrats. Die Ankunft der französischen Flüchtlinge, und vor allem der Flüchtlingspfarrer, führte zu einer Modifikation

[439] Vgl. z.B. KP FFL III, 1.12.1586, 19.1.1587, 16.11.1587. Meistens waren es Frauen, die sich mit Entschuldigungen und Erklärungen ihrer Widerwilligkeit beim Messbesuch der Buße entziehen konnten.

[440] Vgl. z.B. KP FFL III, 10.8.1587, 29.8.1588.

[441] Vgl. z.B. KP FFL IV, 29.3.1592 als Beispiel für einen Renegaten, der vorher nicht der Französischen Fremdengemeinde London angehört hatte und keine öffentliche Buße tun musste, und III, 8.11.1582 als Beispiel für den umgekehrten Fall.

[442] Vgl. z.B. KP FFL III, 28.3.1583.

[443] Vgl. KP FFL III, 3.6.1585.

der Regeln, die später unabhängig von den unterschiedlichen Kirchenordnungen beibehalten wurden. Diese Regeln ließen dem Kirchenrat einen Handlungsspielraum, der alle Reaktionen zwischen einem „renvoyé avec le paix de l'eglise"[444] und der Forderung nach einer öffentlichen Buße erlaubte. Nur selten ist protokolliert, dass ein Gemeindeglied sich nicht den Wünschen des Kirchenrats unterwarf.[445] Die Französische Fremdengemeinde London erwies sich als durch die Verfolgungssituation auf dem Kontinent geprägt. Ihr war die Abgrenzung von der katholischen Kirche wesentlich wichtiger als die Abgrenzung gegenüber den Täufern. Dies zeigt den großen Einfluss, den die Flüchtlinge auf die Gemeinde hatten.

Die Kirchenzucht schien in der Französischen Fremdengemeinde London in erster Linie Aufgabe des Kirchenrats zu sein. Die Gemeinde wurde erst verhältnismäßig spät mit öffentlichen Abkündigungen in die Disziplin einbezogen. Normalerweise informierte der Kirchenrat die Gemeinde erst, wenn seine Entscheidung die Gemeindezugehörigkeit veränderte: bei dem öffentlichen Abendmahlsausschluss, der einer Exkommunikation gleichkam, der öffentlichen Buße, die die Wiederzulassung einleitete, und der Wiederzulassung, die in Entsprechung zum Abendmahlsausschluss die Wiederaufnahme in die Abendmahlsgemeinde besiegelte. Die Gemeinde war nicht das Subjekt der Kirchenzucht, auch wenn die Zucht sie in ihrer Substanz betraf.

Bei der Untersuchung des Umgangs mit der Kirchenzucht in der Französischen Fremdengemeinde London zeigt sich wie in den anderen Kapiteln die Unterscheidung zwischen der Abendmahlsgemeinde und der Gesamtgemeinde. Beide waren deutlich voneinander getrennt. Eine Zwischenstufe zwischen Abendmahlsgemeinde und Gesamtgemeinde kannte die Gemeinde nicht.

Kirchenzucht und Abendmahl

Die gravierendste Änderung der Abendmahlsordnung fand in der Französischen Fremdengemeinde London im Juni 1573 statt. Der Kirchenrat entschied, „méreaux" einzuführen, Abendmahlsmünzen.[446]

---

[444] KP FFL III, 16.11.1587.

[445] Vgl. z.B. KP FFL IV, 25.6.1590.

[446] Eine offiziell anerkannte deutsche Übersetzung der „méreaux" existiert nicht (vgl. http://www.artfond.de/mereaux.htm). Da es sich um das „Eintrittsgeld" fürs Abendmahl handelte, wird „méreau" hier mit „Abendmahlsmünze" verdeutscht. In Genf

Die Ältesten verteilten die Münzen an die des Abendmahls würdigen Gemeindeglieder ihres Bezirks. Beim Aufgang zum Abendmahlstisch wurden die Münzen dann wieder eingesammelt. Neue Gemeindeglieder erhielten die Abendmahlsmünzen, wenn sie das Bekenntnis abgelegt hatten.[447] Mit dem Bekenntnis wurden die Menschen in die Großgemeinde wie in die Abendmahlsgemeinde aufgenommen. Von nun an gab es ein sichtbares Zeichen, das Gemeindeglieder als Mitglieder der Abendmahlsgemeinde auswies.

Die bisher bei allen Analysen herausgestellte Beobachtung, dass die Französische Fremdengemeinde London mit der Unterscheidung zwischen Großgemeinde und Abendmahlsgemeinde eine genau definierte ekklesiologische Konzeption vertrat, muss hier differenziert werden: Der Kirchenrat unterschied verschiedene Arten von Abendmahlsausschluss. Anders als die anderen Gemeinden schloss er Gemeindeglieder nicht immer vom Abendmahl aus, sondern bat oder ermahnte sie manchmal lediglich, dem Abendmahl fernzubleiben. Im Januar 1561 riet er Jean Coulombie, sich vom Abendmahl fernzuhalten, schloss ihn jedoch nicht förmlich aus.[448] Im Oktober 1564 bat er ein Ehepaar, sich des Abendmahls zu enthalten, „non pas que on les veulle Juger coupables mais seullement pour le scandalle que leglise en a eut et que la matiere pend encore en Justice".[449]

Hier ist die Motivation und damit das Dilemma des Kirchenrats explizit ausgesprochen. Einerseits galt der Abendmahlsausschluss schon in diesen frühen Jahren als Strafe. Andererseits sollte mit dem Abendmahlsausschluss die Reinheit der Gemeinde sichergestellt werden. Eigentlich wäre der Abendmahlsausschluss die Sühne für ein begangenes Vergehen gewesen und hätte so die Reinheit der Abendmahlsgemeinde wiederhergestellt. Doch nicht immer konnten Bestrafung der Gemeindeglieder und Erlangung der Reinheit der Gemeinde in Einklang gebracht werden. In Fällen wie diesem waren Gemeindeglieder unschuldig der Gemeinde zum Skandal geworden. Der Skandal musste aufgehoben werden, ohne dass sie bestraft wurden. Deshalb bat der Kirchenrat um ihre Abendmahlsenthaltung.[450]

---

wurden aufgrund der Weigerung des Rats im 16. Jahrhundert keine Abendmahlsmünzen benutzt (vgl. Grosse, Rituels, 521f.). Vorbild für die Französische Fremdengemeinde London waren die Gemeinden Frankreichs.

[447] Vgl. KP FFL II, 17.6.1573.

[448] Vgl. KP FFL I, 2.1.1561 (21).

[449] KP FFL I, 24.10.1564 (84).

[450] Vgl. auch KP FFL I, 2.11.1564 (86); III, 4.3.1581, 31.10.1588.

Nicht nur die Taten der Gemeindeglieder entschieden über ihre Zulassung, sondern auch ihr religiöses Wissen. 1565 wurden gleich vier Frauen nicht in die Abendmahlsgemeinde aufgenommen „a cause quelle sont fort petitement Instruite“.[451] Dennoch wurden sie von der kirchlichen Diakonie unterstützt. Für die Aufnahme in die Großgemeinde reichten ihr Wissen und ihre religiöse Überzeugung, dem Abendmahl mussten sie jedoch fernbleiben. Die Protokolle geben bedauerlicherweise nicht an, welche Glaubenssätze der Kirchenrat für die Abendmahlsteilnahme für unabdingbar hielt. Auch ist nicht überliefert, ob er Maßnahmen ergriff, um die Frauen besser zu instruieren.

Die Bitte oder der Ratschlag, dem Abendmahl fernzubleiben, und auch die Nichtaufnahme wegen Unwissenheit waren jedoch Ausnahmen in den Abendmahlsentscheidungen des Kirchenrats. In der Regel wurden Gemeindeglieder richtig ausgeschlossen. Die einzige Frage war, wie lange sie ausgeschlossen bleiben sollten. Hier übte der Kirchenrat unterschiedliche Praktiken. Schon 1565 schloss der Kirchenrat ein Gemeindeglied einmalig vom Abendmahl aus und betonte, dies geschehe „pour punition de la faulte“.[452] Er verstand den Abendmahlsausschluss hier explizit als Strafe. Die Gemeindezugehörigkeit, selbst die zur Abendmahlsgemeinde, sowie die Reinheit der Abendmahlsgemeinde waren in diesem Fall weniger wichtig als der Strafcharakter des Ausschlusses.[453]

Im selben Jahr schloss der Kirchenrat die junge Witwe Katerine vom Abendmahl aus, bis er mehr über sie erfahren habe. Katerine war nach ihrer Heirat mit Claude Briquet auf seinen Wunsch hin in Männerkleidern nach Frankfurt gereist.[454] Bei der Entscheidung über Katerine stand das Bemühen um die Reinheit der Abendmahlsgemeinde im Vordergrund.[455]

Dass der Abendmahlsausschluss in der Französischen Fremdengemeinde London von Anfang an als eigenständiges Zuchtmittel neben

---

[451] KP FFL I, 5.5.1565 (109). Schon vorher waren Menschen nur unter der Bedingung in die Gemeinde aufgenommen worden, mehr zu lernen, aber noch war keiner aufgrund seines geringen Wissens vom Abendmahl ausgeschlossen worden (s.o. den Abschnitt zu öffentlicher Buße, Exkommunikation und Wiederaufnahme).

[452] KP FFL I, 3.3.1565 (104).

[453] Vgl. auch KP FFL III, 26.9.1585.

[454] Vgl. KP FFL I, 22.11.1565 (123). Solch prophylaktische Abendmahlsausschlüsse verhängte die Niederländische Fremdengemeinde London erst Anfang der 1570er Jahre.

[455] Ähnliches wiederholte sich 1575, als mehrere Gemeindeglieder kurz vor dem Abendmahl ausgeschlossen wurden. Ihre Fälle sollten bei der ersten Kirchenratssitzung nach dem Mahl behandelt werden (vgl. KP FFL II, 3.3.1575).

der Buße stand, ist schon bei der Untersuchung von Buße, Exkommunikation und Wiederaufnahme festgestellt worden. Hier soll nun herausgearbeitet werden, wie der Abendmahlsausschluss zur Züchtigung der Gemeindeglieder eingesetzt wurde. Schon 1560 hatte die Buße nicht unmittelbar zur Wiederzulassung zum Abendmahl geführt.[456] 1571 konnte der Abendmahlsausschluss der öffentlichen Buße folgen. Drei Monate lang durfte zum Beispiel Jean du Handaige nach seiner öffentlichen Buße nicht am Abendmahl teilnehmen. Währenddessen sollten Kirchenrat und Gemeinde über ihn wachen und seine Buße begutachten. Sinn des Abendmahlsausschlusses war es, Jeans Bußfertigkeit zu erweisen.[457]

Anfang der 1570er Jahre verkehrte der Kirchenrat den Zusammenhang von Abendmahl und Buße. Er verhängte den Abendmahlsausschluss als Zuchtmittel zur Besserung vor der Buße. Während des Abendmahlsausschlusses wollte der Kirchenrat den Lebenswandel des Gemeindeglieds beobachten und hinterher über seine Zulassung zur Buße entscheiden.[458] Der Kirchenrat gab damit der Buße den theologischen Vorrang vor der Abendmahlsteilnahme. Sie bekam ein Eigengewicht, das sie ursprünglich nicht gehabt hatte.

Doch nicht nur dem Beweis der Bußfertigkeit oder der Bestrafung der Sünder dienten die Abendmahlsausschlüsse, sondern sie konnten auch seelsorgerlich als Leitplanke für ihres Weges unsichere Gemeindeglieder verstanden werden. Der Kirchenrat schloss den Bigamisten Nicolas de Marchene vom Abendmahl aus „non pas que luy rejectons de leglise mais pour cheminer seurement".[459] Der Abendmahlsausschluss sollte für Nicolas eine Lebenshilfe sein. Ob die Gemeindeglieder die Differenzierungen des Kirchenrats nachvollziehen konnten und sich in dem einen Fall stärker bestraft, im nächsten überprüft und im dritten geführt und versichert fühlten, mag dahingestellt bleiben.

Der vierte und letzte Grund für einen Abendmahlsausschluss trotz Unterwerfung, Schuldbekenntnis oder Buße war ekklesiologischer

---

[456] Vgl. z.B. KP FFL I, 22.10.1560 (13), 2.4.1561(37).

[457] Vgl. KP FFL II, 4.7.1571; vgl. ebenfalls KP FFL II, 1.10.1572. KP FFL IV, 25.2.1591 schloss der Kirchenrat Gemeindeglieder trotz Schuldbekenntnisses einmalig vom Abendmahl aus, um zu sehen, ob der Streit noch größere Kreise ziehe und eine öffentliche Buße nötig mache. Schuldbekenntnis und Buße schlossen einen Fall nicht mehr grundsätzlich ab. Le Maçon gab der Praxis des Kirchenrats in der *Police et discipline ecclesiastique* gesetzlichen Rückhalt.

[458] Vgl. KP FFL II, 2.1.1572.

[459] KP FFL II, 18.7.1577.

Natur: „affin que le schandale soit osté".[460] Der Ausschluss sollte die Reinheit der Gemeinde gewährleisten. Davon erfuhr die Gemeinde allerdings nichts.

In den Abkündigungen bei öffentlichen Abendmahlsausschlüssen begründete der Kirchenrat den Ausschluss auf sehr unterschiedliche Weise. Sinn des Ausschlusses konnten die Besserung des Sünders, die Bewahrung der Gemeinde oder die Bestrafung des Sünders sein. Die Definition des Ausschlusses umfasste einen Ausschluss auf Probe ebenso wie einen exkommunikationsähnlichen Ausschluss. Einige Zitate aus Abkündigungen zum öffentlichen Abendmahlsausschluss mögen dies verdeutlichen:

1. Ainsy est il qu'au nom et on l'authorité de nostre Seigneur Jesu Christ […] vous declarons l'un et l'autre excluz et retranchez de la communion de la S^te^ cene, comme en estants totalement indignes, l'exhortans touts fideles de prendre garde a tels exemples affin que nous parachevions nostre salut en crainte et tremblement […] et fuians toutte communication de ceux qui sont debauchez sinon pour les recommander a dieu par nos prieres et admonester de leurs fautes affin qu'il soient, s'il est possible, amenez a repentance[461]
2. nous exhortons les freres de l'ayder de leurs prieres et admonitions et veiller sur luy affin que par vraye repentence il puisse estre reuni a l'eglise[462]
3. affin qu'un chastun puisse cognoistre comme nous n'aprouvons nullement leur fait[463]
4. la compaignie le tient aussy pour retranches comme indigne de y povoir communiquer[464]
5. afin que chacun apprende a craindre Dieu et ses jugemens et de prier Dieu quy leur fache mizericorde[465]

In dem ersten Zitat kommt der Abendmahlsausschluss einer Exkommunikation gleich. Selbst die Aufforderung an die Gemeindeglieder, die Gemeinschaft mit dem Ausgeschlossenen zu fliehen, findet sich hier. Die Abkündigung zeigt, wie weit Exkommunikation und öffentlicher

[460] KP FFL II, 1.7.1573. In dem zitierten Fall waren Gemeindeglieder vom Abendmahl ausgeschlossen worden, nachdem und obwohl sie sich versöhnt hatten.
[461] KP FFL III, 28.2.1580.
[462] KP FFL III, 11.12.1580.
[463] KP FFL III, 8.6.1581.
[464] KP FFL III, 18.1.1582.
[465] KP FFL III, 8.9.1583.

Abendmahlsausschluss einander angenähert waren. Nicht nur konnte der Abendmahlsausschluss wie eine Exkommunikation formuliert sein, sondern auch die Exkommunikation konnte im Gewande eines Abendmahlsausschlusses daher kommen.[466] Schon 1580 waren die Unterschiede zwischen den beiden letzten Stufen der Kirchenzucht verwischt.

Das zweite Zitat hingegen nimmt die Aussicht auf Besserung des Täters in den Blick. Selbst wenn der Kirchenrat die Möglichkeit erwog, dass der Täter, Marin des Landes, sich nicht besserte und zur Reinigung der Gemeinde ausgeschlossen werden müsse, so stand doch die Hoffnung auf Besserung im Vordergrund. Dies geschah unbeschadet der Tatsache, dass Marin seit fünf Jahren immer wieder vorgeladen worden und schon lange heimlich ausgeschlossen gewesen war.[467] Von einer Exkommunikation oder auch einem exkommunikationsähnlichen Ausschluss kann bei dieser Abkündigung keine Rede sein. Der Kirchenrat erwähnte selbst die Möglichkeit der folgenden Exkommunikation nicht explizit, sondern erklärte nur allgemein, wenn Marin mit seinem Verhalten fortfahre, „ce que dieu ne vueille", werde er, der Kirchenrat, fortfahren, das Übel ganz aus der Mitte der Gemeinde zu entfernen. Noch aber war er hoffnungsvoll und bat die Gemeinde, Marin mit ihren Gebeten und Ermahnungen und ihrer Aufmerksamkeit zu helfen, auf den rechten Weg zurückzufinden. Die Gemeinde wurde hier aktiv in die Kirchenzucht zur Umkehr des Sünders einbezogen. Der öffentliche Abendmahlsausschluss war für Marin ein Schritt auf dem Weg zurück in die Gemeinde.

Im dritten Zitat diente der öffentliche Abendmahlsausschluss einem anderen Zweck. Hier stand die Reinheit im Vordergrund. Es ist nicht eindeutig, ob sich das „nous" auf den Kirchenrat oder die Gemeinde bezog. Möglicherweise waren beide gemeint. Der Kirchenrat wollte der Gemeinde – jedem Gemeindeglied, „chacun" – zeigen, dass er eine falsche Eheschließung nicht tolerierte. Die Gemeinde sollte sehen, wie mit renitenten Heiratssündern verfahren wurde. Gleichzeitig demonstrierte der Kirchenrat nach außen, dass die Gemeinde als Ganze falsche Eheschließungen strafte. „Chacun", jeder Mensch in London und in den befreundeten Gemeinden, sollte sehen, dass die Französische

[466] S. auch die Ausführungen zu öffentlicher Buße, Exkommunikation und Wiederaufnahme.

[467] Die erste Erwähnung findet sich KP FFL II, 11.8.1575.

Fremdengemeinde London eine reine, nach christlichen Grundsätzen lebende Gemeinde war.

Das vierte Zitat ging auf den Sünder selbst ein. Er galt als des Abendmahls unwürdig. Mit dieser Abkündigung erklärte der Kirchenrat, dass der Abendmahlsausschluss nicht nur mit dem Handeln der Person zusammenhing und nicht nur die Reinheit der Gemeinde betraf, sondern dass mit dem falschen Handeln das ganze Sein der Person verändert war. Durch seine Renitenz hatte sich der Sünder des Versöhnungsmahles unwürdig erwiesen.[468] Nicht jeder konnte am Abendmahl teilnehmen, sondern der Mensch musste zuerst in Vorleistung treten und sich würdig erweisen.

Im letzten Zitat hatte der Abendmahlsausschluss Erziehungscharakter. Jedes Gemeindeglied sollte lernen, Gott und sein Gericht zu fürchten. Der öffentliche Abendmahlsausschluss diente der Abschreckung. Der Kirchenrat predigte hier den Gott des Gerichts. Doch blieb er bei diesem Schritt nicht stehen. Gleichzeitig forderte er die Gemeindeglieder auf, für die Ausgeschlossenen zu beten, dass Gott sich ihrer erbarme. Die zwei Gesichter Gottes, Gnade und Zorn, Erbarmen und Gericht, nannte der Kirchenrat in einem Atemzug. Das Erbarmen aber hatte das letzte Wort.

Das war kein Zufall. In den Abkündigungen überwogen die Aufforderungen zu dem Gebet um Gnade und Erbarmen bei weitem. Eine Umkehr des Sünders wurde völlig von Gottes Erbarmen abhängig gemacht. Nicht der Ausschluss sollte der letzte Schritt der Kirchenzucht sein, sondern Umkehr und Wiederaufnahme. Letztlich hoffte der Kirchenrat immer auf Gottes Erbarmen und die Rückkehr des Sünders in die Gemeinde. Hierin erwies sich die Französische Fremdengemeinde London in der Tradition der Fremdengemeinden und damit auch a Lascos stehend.

Vor einer abschließenden theologischen Interpretation der Beziehung zwischen Kirchenzucht und Abendmahl in der Französischen Fremdengemeinde London ist noch auf einige formale Hintergründe der Abendmahlszucht hinzuweisen. Während die Grenze zwischen öffentlichem Abendmahlsausschluss und Exkommunikation verschwamm, führte der Kirchenrat neben dem expliziten den impliziten Abendmahlsausschluss ein. Mit ihrer Tat schlossen sich die Gemeindeglieder automatisch vom

[468] Die Sündenvergebung im Abendmahl stand für die Gemeinde offensichtlich nicht an erster Stelle.

Abendmahl aus;[469] mit Geständnis, Besserungsversprechen und, wo nötig, ausdrücklicher Buße wurden sie wieder aufgenommen.[470] Der Automatismus des impliziten Abendmahlsausschlusses führte zwangsläufig zu einer Entwertung des Ausschlusses. Er war jetzt nicht mehr ein scharfes Schwert gegenüber Renitenten, sondern eine leicht zu behebende Selbstverständlichkeit.

Für einige Vergehen erließ der Kirchenrat offizielle Regelungen, dass ein unmittelbarer Abendmahlsausschluss der Handlung folge. Die erste Abkündigung dieser Art teilte der Kirchenrat der Gemeinde im August 1571 mit. Fortan sollte jeder, der gegen die Ordnung der Kirche heiratete, nur mit einer öffentlichen Buße wieder aufgenommen werden.[471] Der Abendmahlsausschluss war in dieser Abkündigung impliziert. 1583 sollten auch alle, die einen Wahrsager aufsuchten, vom Abendmahl ausgeschlossen und ausschließlich mit einer öffentlichen Buße wieder aufgenommen werden.[472] Wer das Heiratsversprechen brach, wurde ab 1594 ebenfalls automatisch ausgeschlossen.[473]

Von etwas anderer Qualität waren die Abendmahlsausschlüsse für Gottesdienstbesucher, die erst während der Predigt zur Kirche kamen. Ihr Verhalten ließ ihre Ernsthaftigkeit und ihr Interesse an Gottes Wort bezweifeln. Älteste sollten an den Kirchtüren kontrollieren und Zuspätkommende ermahnen. Sie durften nicht mehr am Abendmahl teilnehmen.[474] Schon des Gallars hatte gefragt, wie Gemeindeglieder von der Teilnahme am Abendmahl abgehalten werden könnten, wenn sie gegen den Willen des Kirchenrats teilzunehmen suchten. Die *Forma politiae ecclesiasticae* hatte den Pfarrer beauftragt, solche Gemeindeglieder im Gottesdienst vom Abendmahl abzuhalten.[475]

Der explizite Abendmahlsausschluss konnte einmalig oder auf unbestimmte Zeit, bis zur Besserung der betroffenen Person, verhängt werden. Schon heimliche Abendmahlsausschlüsse konnten über Jahre unverändert bestehen bleiben, bei öffentlichen Ausschlüssen wurde es

---

[469] Die einzige Abendmahlsliturgie des 16. Jahrhunderts, die diese Theologie vertritt, ist Poullains *Liturgia sacra*. Dort werden Gemeindeglieder in der Abendsmahlsliturgie exkommuniziert, indem ihre Sünden aufgezählt werden. Vgl. aber auch die Kirchenordnung der Französischen Fremdengemeinden von 1641.

[470] Vgl. z.B. KP FFL III, 28.6.1582, 2.1.1584.

[471] Vgl. KP FFL II, 1./8.8.1571.

[472] Vgl. KP FFL III, 3.11.1583.

[473] Vgl. KP FFL IV, 20.1.1594.

[474] Vgl. KP FFL II, 14.11.1571. Eine Abkündigung von 1590 wiederholte den Erlass (vgl. KP FFL IV, 5.3.1590).

[475] Vgl. Des Gallars, Forma politiae ecclesiasticae, Unity, 123.

fast zur Regel, dass die Gemeindeglieder einige Jahre ausgeschlossen blieben. Da öffentliche Ausschlüsse ausschließlich wegen Renitenz verhängt wurden, überrascht nicht, dass sie auch in Abwesenheit der betroffenen Gemeindeglieder abgekündigt werden konnten.[476] Protokolliert ist allerdings selten, dass die Personen zu ihrem öffentlichen Ausschluss nicht erschienen.

Der Kirchenrat systematisierte den Abendmahlsausschluss im Laufe der Jahre wie die anderen Aspekte der Kirchenzucht. Der Abendmahlsausschluss erfuhr durch die Automatisierung des impliziten Ausschlusses eine Abwertung, die in eine Verhängung härterer äußerer Strafen und der Einbeziehung der weltlichen Obrigkeit in die Kirchenzucht mündete.

Der Abendmahlsausschluss diente vor allem zwei Zielen, der Reinheit der Gemeinde und der Besserung des Täters beziehungsweise der Lebenshilfe für ihn. Strafe und Seelsorge waren bei diesem Ansatz miteinander verwoben. Gerade in den späteren Jahren finden sich Protokolleinträge, die die seelsorgerlichen Absichten des Abendmahlsausschlusses betonten. Gleichzeitig verschärfte der Kirchenrat die Strafen und automatisierte den Ausschluss. Hier fanden zwei gegenläufige Bewegungen statt.

Trotz der unterschiedlichen ekklesiologischen Ansätze – mit der Gemeinschaft als *communio corporis Christi* hatte die Abendmahlszucht der Französischen Fremdengemeinde London nichts zu tun – trafen sich die Konzeptionen Johannes a Lascos und Robert le Maçons, Sieur de la Fontaines, in der seelsorgerlichen Anwendung von Abendmahlsausschlüssen. A Lasco wollte die Sünder liebevoll in die Gemeinschaft des Leibes Christi und damit in die Gemeinschaft Gottes zurückführen, Le Maçon suchte sie mit Seelsorge und Strafe in die Gemeinde der Erwählten zu reintegrieren.

Censura morum

Pfarrer, Älteste und Diakone trafen sich regelmäßig zur Besprechung wichtiger Gemeindeangelegenheiten. Die *censura morum* jedoch übten während der ersten zwanzig Jahre des Bestehens der Gemeinde einzig Pfarrer und Älteste. Die Diakone waren nicht eingeladen. Im Sommer

[476] Vgl. KP FFL III, 18.10.1579.

1561 wurde ausdrücklich vermerkt, dass Pfarrer und Älteste nach dem Gespräch mit den Diakonen die *censura morum* durchführten „pour obseruer premierement entre eulx la discipline eclesiastique".[477]

Auch im November 1560 hatten Pfarrer und Älteste die *censura morum* gehalten, einander ermahnt und „censure de ses imperfection".[478] In den Anfangsjahren waren sich Pfarrer und Älteste ihrer Unzulänglichkeiten bewusst, jeder Mensch galt als sündig und schwach. Gleichzeitig sollte der Kirchenrat der Gemeinde mit gutem Beispiel vorangehen. Wie bei der Amtsführung, so zeigte sich auch hier das Selbstverständnis des Kirchenrats als Avantgarde der Gemeinde.[479]

Die Diakone nahmen in diesen ersten Jahren offensichtlich nicht an den Treffen zur *censura morum* teil. Damit folgte die Gemeinde des Gallars' Kirchenordnung, die die *censura morum* ebenfalls als Ermahnungen allein unter Pfarrern und Ältesten vorgesehen hatte.[480] Diese Praxis änderte sich jedoch Ende der 1570er Jahre. Le Maçons Kirchenordnung von 1578 schrieb die Teilnahme auch der Diakone vor,[481] und 1579 meldeten die Kirchenratsprotokolle:

> Jeudi le premier jour de Janvier anno 1579 stilo d'Angleterre ont esté faictes au consistoire tant ministre, anchiens que diacres selon l'ordre establie en ceste esglise.[482]

Auch vorher war die *censura morum* regelmäßig gehalten worden; die Teilnahme der Diakone aber wurde hier zum ersten Mal protokolliert. Im September 1579 sowie im September 1580 erwähnte der Protokollant die Diakone noch einmal, danach machte er keine Angaben mehr zu den Teilnehmern der *censura morum*. Wahrscheinlich hatte sich das neue System eingebürgert.[483] Der Eintrag 1580 steht in dem Zusammenhang, dass die Diakone schon zur *censura morum* eingeladen waren, als der Pfarrer erkrankte und das Treffen verschoben werden musste.

---

[477] KP FFL I, 15.7.1561 (46).
[478] KP FFL I, 5.11.1560 (15).
[479] Vom Kirchenrat als einer Art Kerngemeinde wie in Emden kann in der Französischen Fremdengemeinde London jedoch nicht gesprochen werden. Weder vollzog der Kirchenrat an sich die Kirchenzucht so konsequent wie in Emden noch kann er als Zentrum der Gemeinde gesehen werden. In der Französischen Fremdengemeinde bildete der Kirchenrat nicht die Mitte der Gemeinde, sondern stand ihr als Leitungsgremium gegenüber und versuchte, ihr in Amts- und Lebensführung voranzugehen.
[480] Vgl. Des Gallars, Forma politiae ecclesiasticae, Unity, 124.
[481] Vgl. Le Maçon, Police et discipline ecclesiastique, 16r.
[482] KP FFL III, 1.1.1579.
[483] Vgl. KP FFL III, 24.9.1579, 8.9.1580.

Ob die Zensur nur gehalten wurde, wenn alle Amtsträger anwesend waren, oder ob der Pfarrer wichtiger als die anderen Amtsträger war und deshalb unbedingt anwesend sein musste, lässt sich nicht eindeutig klären.[484] Die Französische Fremdengemeinde London lud nicht wie die anderen Gemeinden Amtsträger, die nicht gekommen waren, nachträglich vor. Da kaum denkbar ist, dass immer alle Amtsträger anwesend waren, wird die *censura morum* auch bei einer kleineren Teilnehmerzahl durchgeführt worden sein.

Dies mag damit zusammenhängen, dass die *censura morum* – entgegen der ausdrücklichen Anweisung zur gegenseitigen Ermahnung und Korrektur, die sich in allen Kirchenordnungen der Französischen Fremdengemeinde London findet, – eine neue und, den Protokollen zufolge, auch wichtigere Aufgabe bekam:[485] Hier wurden grundlegende Entscheidungen über die Gemeindeleitung gefällt. Schon 1571 protokollierte du Ponchel, dass Älteste und Pfarrer bei der *censura morum* über die Propositien diskutierten und eine Mitgliederliste besprachen, die der Bischof angefordert hatte.[486] Ein Jahr später wurde die Einteilung der Bezirke zu Zwecken der Visitation und Katechisation bei der *censura morum* besprochen, ebenso die Rechnungslegung der Diakone.[487] Im Sommer 1572 baten erstmals Diakone anlässlich der *censura morum* um ihre Entlassung.[488] Später sollten Ältesten- und Diakonenentlassungen regelmäßig mit der Zensur verbunden werden.[489]

Möglicherweise beruhte die Einbeziehung der Diakone auf dieser Entwicklung. Die Entlassungen wurden wie die Neuwahlen von allen Amtsträgern gemeinsam beschlossen; einige andere Ordnungsbeschlüsse betrafen die Diakone unmittelbar. Wenn die *censura morum* mehr der

---

[484] Die Leitungsfunktion des Pfarrers lässt vermuten, dass die Anwesenheit des Pfarrers für die Durchführung der *censura morum* unabdingbar war.

[485] Gegenseitige Ermahnungen wurden nach 1560 und 1561 nicht mehr protokolliert. Da alle Kirchenordnungen die Ermahnungen vorschreiben, kann nicht ausgeschlossen werden, dass sie stattfanden, aber offensichtlich bildeten sie nicht mehr den wichtigsten Bestandteil der *censura morum*. Auch sind keinerlei Konflikte wegen der Ermahnungen überliefert, was dafür spricht, dass die Ermahnungen nicht sehr ernsthaft oder nicht individuell durchgeführt wurden. Ermahnungen von Amtsträgern fanden zudem zwischen den Treffen zur *censura morum* statt, wann immer es dem Kirchenrat angemessen erschien.

[486] Vgl. KP FFL II, 30.8.1571, 1.11.1571.

[487] Vgl. KP FFL II, 25.2.1572.

[488] Vgl. KP FFL II, 24.6.1572.

[489] Ab 1587 ist fast bei allen Einträgen zur *censura morum* auch eine Ältesten- und Diakonenentlassung protokolliert; vor 1587 finden sich solche Einträge auch, aber nicht in der Regelmäßigkeit der 1590er Jahre. Das zweite große Thema der „Censures" waren Kollektenbeschlüsse (vgl. z.B. KP FFL IV, 25.3.1597, 26.3.1600).

Kirchenordnung und -leitung als der gegenseitigen Ermahnung diente, könnte hierin ein Grund gesehen werden, dass die Diakone unter Le Maçon in die *censura morum* einbezogen wurden.

Wahrscheinlich aber steckte mehr dahinter. Wie bei den Pfarrwahlen die Gemeinde immer stärker beteiligt wurde, so wurden bei *censura morum* und Kirchenordnungsentscheidungen die Diakone stärker einbezogen. Die Französische Fremdengemeinde London passte sich damit auch ihrer niederländischen Schwestergemeinde sowie der Emder Gemeinde an. Da direkte Kontakte zwischen der Französischen Fremdengemeinde und Emden selten waren, wird die Emder Praxis eher über die Niederländische Fremdengemeinde London vermittelt worden sein. Leider sind für die Niederländische Fremdengemeinde nach 1585 keine Kirchenratsprotokolle überliefert, sodass ein direkter Vergleich unterbleiben muss.

Mit der Einbeziehung der Diakone näherte sich die Gemeinde auch a Lascos Kirchenordnung wieder stärker an. Schon bei der Untersuchung zu Le Maçons *Police et discipline ecclesiastique* war eine Orientierung an der *Forma ac ratio* festgestellt worden. Es ist nicht auszuschließen, dass der Pfarrer der Französischen Fremdengemeinde London unter dem Eindruck der Praxis der Niederländischen Fremdengemeinde bei der Niederschrift der neuen Kirchenordnung 1578 auch die ursprüngliche Ordnung der Londoner Fremdengemeinden konsultierte.

Ein Element aus der *Forma ac ratio* übernahm die Französische Fremdengemeinde London jedoch nie: die Beteiligung der Gemeinde an der *censura morum*. Eine Abkündigung der *censura morum* sowie die Aufforderung an die Gemeindeglieder, Klagen über Amtsträger zu melden, ist nirgends protokolliert. Dies passt zu dem Selbstverständnis des Kirchenrats als Avantgarde der Gemeinde. Wenn das Leitungsgremium der Gemeinde auf dem Weg zur wahren christlichen Kirche voranging, dann war es zunächst einmal selbst für seine Reinheit und den christlichen Lebenswandel seiner Mitglieder zuständig. Die ihm folgenden Gemeindeglieder wären kaum in der Lage, das Leben der Vorreiter zu beurteilen.

Die *censura morum* fand zuverlässig in der gesamten zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts statt, jedoch auf eine andere Weise und – spätestens ab 1571 – mit einem anderen Inhalt als von Johannes a Lasco und den Kirchenordnungen vorgesehen. In der *censura morum* erwies sich der Kirchenrat als Vorreiter der Gemeinde und als ihr Leitungsgremium. Wichtige Entscheidungen wurden in diesen Versammlungen aller Amtsträger getroffen.

Die Ermahnungen und gegenseitigen Korrekturen der Amtsträger traten in den Hintergrund. Amtsträger, die sich falsch benahmen, wurden zwischen den Zeiten ermahnt. Der Kirchenrat ging wohl davon aus, dass die Amtsträger christlich lebten. Damit verschwanden das Sündersein aller und die Anfälligkeit für Sünden aus dem Blickfeld des Kirchenrats. Die theologische Grundlage hierfür findet sich in Le Maçons Katechismus, der die Erwählungsgewissheit der Gemeindeglieder dem Sündersein vorordnet.

Theologie der Kirchenzucht

Seine Hochschätzung von Kirchenregiment und Kirchenzucht formulierte der Kirchenrat in einem Eintrag anlässlich der Probleme einer anderen Gemeinde. Hier erklärte er, wie wichtig es sei, zusätzlich zu den allgemeinen Ermahnungen von der Kanzel die Gemeindeglieder auch persönlich zu ermahnen.[490] Von diesem Eintrag abgesehen äußerte sich der Kirchenrat nur selten direkt zur Theologie der Kirchenzucht.[491]

Wenn biblische Argumentationen in der Kirchenzucht protokolliert sind, so wurden die Bibelstellen von Gemeindegliedern angeführt. Jean de Guines beschwerte sich, der Kirchenrat habe die Regel Christi nicht

---

[490] Vgl. KP FFL II, 18.6.1572. Der Pfarrer von Fernefolle, M. Toussain, hatte den Kirchenrat der Französischen Fremdengemeinde London um finanzielle Unterstützung gebeten. Daraufhin befragte der Londoner Kirchenrat Toussain über die Art seiner Gemeindeleitung. Das Ergebnis war einigermaßen erschütternd. Der Kirchenrat schärfte Toussain ein: „que ce nest point asses de reprendre et admonester les persones publiquement [allgemein, von der Kanzel] mais aussy quil les faut reprendre particulierement […]. Il a esté aussy exorté de tenir consistoire les dimanches apres le presche du matin. On a admonesté aussy Monseur Bogart [einen mitgekommenen Ältesten] dy voloir tenir la main."

[491] Erst im Zuge der formalen Angleichung an die Niederländische Fremdengemeinde begann die Französische Fremdengemeinde, die Urteile und Abkündigungen der Kirchenzuchtfälle ausführlich zu protokollieren. In demselben Zeitraum, ab Beginn der 1580er Jahre, finden sich in den Protokollen theologische Erklärungen zur Kirchenzucht. Während Le Maçons Amtszeit wurde die Theologie in die Kirchenratsprotokolle aufgenommen. Inwieweit Le Maçon dabei Erfahrungen der Niederländischen Fremdengemeinde London aufnahm oder ob er stärker von anderen Seiten beeinflusst war, muss dahingestellt bleiben. Eine theologische Biographie Le Maçons könnte hier sicher Aufschluss bringen. LITTLETON, Threadneedle Street, 99, gibt als wichtigste Daten zu Le Maçon: Geboren um 1535, gründete Le Maçon 1557 zusammen mit einigen anderen Pfarrern die Kirche von Orléans. Vermutlich 1572 floh er nach London. Littletons These, Le Maçon habe den reinen Calvinismus in London eingeführt – was auch immer „Calvinismus" in dieser Zeit geheißen haben mag –, muss nach der vorliegenden Untersuchung bezweifelt werden. STROHM, Loci communes, macht auf die charakteristischen Unterschiede zwischen Calvins *Institutio Christianae Religionis* und Le Maçons Zusammenstellung von Petrus Martyr Vermiglis *Loci communes* aufmerksam.

eingehalten, als er seinen Fall sofort öffentlich behandelte. Des Gallars antwortete, hier gelte wegen der Öffentlichkeit der Sünde nicht Mt 18, sondern I Tim, und der Kirchenrat sei freundlicher gegenüber de Guines gewesen, als Paulus es vorschreibe.[492] Hughes Sureau erklärte, Hurerei sei erlaubt, denn Gott selbst haben Hosea befohlen, eine Hure zu heiraten.[493] Trotz aller Ermahnungen wollte er sich nicht unterwerfen. Pierre Lespam versuchte, seinen Ehebruch mit Francoise Rognart mit dem Verhalten des Apostels Petrus zu entschuldigen: Auch Petrus habe sich bei der Verleugnung nicht an das gehalten, was er Jesus versprochen habe. Der Kirchenrat entgegnete, im Gegensatz zu Petrus, der mit der Verleugnung seinem Tod entkommen wollte, wolle Lespam seinen bösartigen (und nach dem göttlichen Gesetz Tod bringenden) Ehebruch leugnen.[494] Er informierte den Stadtrat.

Vom Kirchenrat selbst ist nicht überliefert, dass er biblische Argumentationen in die Auseinandersetzung mit Gemeindegliedern einbrachte. Auch die Kirchenzuchtabkündigungen gegenüber der Gemeinde waren selten durch biblische Erörterungen geprägt. Sie erinnerten die Gemeinde jedoch an die Gnade Christi, die erfleht wurde,[495] die Autorität Christi, mit der der Kirchenrat sprach,[496] oder die Gemeinschaft Christi, in die die Gemeindeglieder wieder aufgenommen werden sollten.[497] Nicht einzelne Bibelstellen, sondern theologische Topoi prägten Argumentation und Abkündigungen des Kirchenrats.

Bei Unterwerfungen und Bußen war dem Kirchenrat die Begründung besonders wichtig. Er forderte Beweise, dass Umkehr und Reue des Gemeindeglieds echt waren. Auffallend häufig protokollierte er Tränen und andere Zeichen, die ihm die wahre Reue und Buße verbürgten, einmal auch die Unterwerfung auf Knien.[498] Wer keine Zeichen wahrer Reue erkennen ließ, wurde nicht zur Buße zugelassen. Neben dem Verweis auf Gefühle dominierte in den Kirchenratsprotokollen das Besserungsversprechen. Zumeist ist einzig das Besserungsversprechen protokolliert, es implizierte die Buße. Gefühlsausbrüche und Besserungsversprechen sollten die Ernsthaftigkeit des Wunsches nach Umkehr garantieren und dem Kirchenrat versichern, dass das Gemeindeglied

---

[492] Vgl. KP FFL I, 22.7.1561 (47).
[493] Vgl. KP FFL III, 22.2.1588.
[494] Vgl. KP FFL IV, 12.12.1594.
[495] Vgl. z.B. KP FFL III, 25.10.1579, 11.12.1580, 27.12.1584.
[496] Vgl. z.B. KP FFL III, 15.11.1579, 28.2.1580, 19.11.1584.
[497] Vgl. z.B. KP FFL III, 24.7.1580, 12.1.1595.
[498] Vgl. KP FFL I, 11.7.1564 (68). Vgl. auch die Selbstunterwerfung KP FFL III, 24.2.1586.

nicht rückfällig würde. Die Ernsthaftigkeit gewährleistete auch, dass das Gemeindeglied wirklich von allen Sünden gereinigt wurde.

Um 1587 fragte der Kirchenrat Gemeindeglieder, die um Wiederzulassung baten, häufig nach den Ursachen für ihren Ausschluss. Da er die Antworten in der Regel anhand der alten Kirchenratsprotokolle überprüfte, scheint ihm nicht die Information im Vordergrund gestanden zu haben. Vielmehr konnte er mit Hilfe dieser Frage feststellen, ob die Person ihre Fehler eingesehen hatte und bereit war zu büßen. Mehrmals mussten Antragsteller den Kirchenrat unverrichteter Dinge verlassen, weil sie über den Grund ihres Ausschlusses gelogen hatten, ihn verleugneten oder erklärten, sie könnten ihn immer noch nicht nachvollziehen.[499] Der Kirchenrat bemühte sich mit allen Mitteln, die Gemeindeglieder zu wahrer Buße zu bewegen. Zu diesem Zweck ermahnte er sie nicht nur, schloss sie vom Abendmahl aus und kündigte ihre Namen öffentlich ab, sondern er gewährte ihnen auch Bedenkzeit und Aufschub, um zu sehen, wie diese Kirchenzuchtmaßnahme wirkte.[500]

Spätestens ab der zweiten Hälfte der 1570er Jahre wandte sich der Kirchenrat in liebevoller Zuwendung an einige Gemeindeglieder. Dies wird in einzelnen Einträgen deutlich. So erklärte der Kirchenrat Arnould Goddo:

> Luy a esté did que ayans entendu par deulx anciens lesquels avoient veu en luy quelque repentance exterieure par larmes, et amertume de coeur, pour son ivrongnerie et scandalle par luy faict au temple la veille de la cene derniere, que telle faulte meritteroit bien une bonne censure. Mais qu'il regardast bien a faire son proffit de ceste faulte et qu'elle luy servist d'un bon advertissement, et que pour l'advenir il fut plus songneux de son debvoir. Et que encores qu'il eut grandement offencé Dieu et son eglise qu'il ne perdast poinct courage. Car par ce fait le Seigneur le vouloit reveiller.[501]

Monsieur Despoir, den Verbündeten de la Tours, versicherte der Kirchenrat seiner Zuneigung, bevor er auf die Probleme zu sprechen kam. Auch nachdem Despoir den Kirchenrat beschimpft hatte, war dieser bereit, ihm mit einer letzten Ermahnung zu verzeihen. Als Despoir weiterhin sagte, der Kirchenrat tue ihm großes Unrecht, und das Gremium der Anmaßung, Lieblosigkeit und Verdrehung der Kirchenordnung anklagte, erklärte sich der Kirchenrat die Angriffe

---

[499] Vgl. z.B. KP FFL III, 1.7.1585, 12.1.1587, 25.5.1587. Erstmals KP FFL III, 9.8.1582.

[500] Vgl. z.B. KP FFL II, 26.3.1572. Jedem Schritt der Disziplin traute der Kirchenrat zu, den Menschen zur Umkehr zu bewegen, und in der Tat hatte er oft schon mit Ermahnungen oder einem kurzzeitigen Abendmahlsausschluss Erfolg.

[501] KP FFL III, 15.10.1579.

damit, Schmerz und Wut ließen Despoir so sprechen; er werde sich schon wieder beruhigen.[502] Bei aller Strenge, mit welcher der Kirchenrat die Zucht durchführte, hoffte er doch immer auf die Umkehr des Sünders. Unter Le Maçons Führung wurden Seelsorge und liebevolle Zuwendung zu den Gemeindegliedern als Gegenpol zur Strenge leitend bei der Durchführung der Kirchenzucht.

Um die Konzeption der Kirchenzucht in der Französischen Fremdengemeinde London herauszuarbeiten, müssen die Ergebnisse der vorigen Abschnitte zusammengefasst und als Gesamtheit interpretiert werden. Als wichtigster Unterschied zu den anderen untersuchten Gemeinden ist die Unabhängigkeit der einzelnen Elemente der Kirchenzucht voneinander festzustellen. Selbst die Reihenfolge von Abendmahlsausschluss, Buße und Wiederaufnahme konnte vertauscht werden, lange bevor Le Maçons Kirchenordnung von 1578 es sanktionierte. Diese Atomisierung der Kirchenzucht führte dazu, dass für die ersten Jahre eine einheitliche Theologie nur schwer zu erkennen ist.

Auch die Gemeindeglieder werden die Kirchenzucht – trotz der Protokolleinträge zu liebevollen Absichten des Kirchenrats – weniger als theologische Konzeption denn als Strafsystem wahrgenommen haben. Der Abendmahlsausschluss konnte von Anfang an als wichtiges Strafmittel eingesetzt werden. Als dieses Instrument durch die Automatisierung des Ausschlusses stumpf geworden war, bezog der Kirchenrat die Obrigkeit in seine Zuchtübung ein. Nun galt die Denunziation beim Stadtrat als letztes Zuchtmittel.

Das Informieren der weltlichen Obrigkeit füllte nicht nur die durch die Automatisierung des Abendmahlsausschlusses entstandene Lücke, sondern musste auch den Quasi-Wegfall der Exkommunikation abdecken. Öffentlicher Abendmahlsausschluss und Exkommunikation waren so nah aneinander gerückt, dass sie oft nicht zu unterscheiden waren. Hinzu kam, dass die Exkommunikation nicht mehr unbedingt die soziale Ächtung des Exkommunizierten zur Folge hatte. Auch in dieser Beziehung war der Unterschied zwischen dem öffentlichen Abendmahlsausschluss und der Exkommunikation für die Gemeindeglieder nicht zu erkennen. Damit aber fehlte dem Kirchenrat das letzte Mittel der kircheninternen Disziplin. Er war auf die Obrigkeit angewiesen.[503]

---

[502] Vgl. KP FFL III, 26.12.1588.

[503] Die Gemeinde wurde in der Französischen Fremdengemeinde London durch den Kirchenrat repräsentiert. Die Gottesdienstgemeinde ist nie Subjekt der Kirchenzucht gewesen.

Wäre diese Entwicklung in der Emder Gemeinde vonstatten gegangen, so hätte sie mit der Situation der Gemeinde als Mischling zwischen Freiwilligengemeinde und Stadtgemeinde erklärt werden können. Die Französische Fremdengemeinde London jedoch hätte von ihrer äußeren Situation her die Berufung auf die weltliche Obrigkeit nicht nötig gehabt. Auch wenn die englischen Autoritäten zunehmend Druck auf die Gemeinde ausübten, alle Ausländer aufzunehmen, war es der Gemeinde gelungen, sich gegen diese Forderungen zur Wehr zu setzen. Die Gemeinde war und blieb eine Freiwilligengemeinde; wer ihr nicht angehören wollte, konnte Mitglied einer englischen Gemeinde werden.

Die Erklärung für das Aufgeben der Eigenständigkeit der Kirchenzucht muss also innerhalb der Gemeinde gesucht werden. Und die gemeindeeigene Theologie der Kirchenzucht bietet Erklärung genug. In der Französischen Fremdengemeinde London hatte die Kirchenzucht keine konstitutive Bedeutung für die Gemeinde. Nach Robert le Maçon, Sieur de la Fontaine, definierte Gottes Erwählung die Gemeinde.[504] Die Französische Fremdengemeinde London war die Gemeinde der von Gott Berufenen.[505] Nicht das Abendmahl begründete die Gemeinde, sondern Gottes Berufung. Daher bestand die Gemeinde erst einmal unabhängig von der Kirchenzucht.

Dass die Kirchenzucht dennoch eine der wichtigsten Aufgaben des Kirchenrats war und den größten Teil seiner Arbeitszeit einnahm, lag an der großen Bedeutung, die ihr in Bezug auf das Abendmahl zugesprochen wurde. Die Kirchenzucht war nicht konstitutiv für die Gemeinde und nicht konstitutiv für das Abendmahl, aber sie war konstitutiv für die Möglichkeit des Einzelnen, am Abendmahl teilzunehmen. Nur wer sich der Disziplin unterwarf und sich in der Prüfung würdig erwies, konnte am Mahl teilnehmen. Die Garantie der Würdigkeit war eine der Hauptaufgaben der Kirchenzucht. Bei diesem Auftrag konnte sich der Kirchenrat von jedem helfen lassen; die Zucht musste nicht innerhalb der Gemeinde durchgeführt werden.

Das Ergebnis der Zucht war wichtiger als das ausführende Organ. Dies kann auch die Zusammenhanglosigkeit der einzelnen Elemente

---

[504] Des Gallars' Gemeindedefinition geht weder aus seiner Kirchenordnung noch aus den Kirchenratsprotokollen hervor. Auch OLSON, Des Gallars, – der einzige neuere Aufsatz zu des Gallars' Tätigkeit in London – äußert sich nicht zu des Gallars' Ekklesiologie.

[505] Vgl. LE MAÇON, Catechisme, 21.

der Kirchenzucht erklären. Hier kam es ebenfalls weniger auf die Einheitlichkeit der Konzeption an als auf das Ergebnis: die Umkehr des reuigen Sünders. Der Mensch sollte für das Abendmahl bereit gemacht werden, und wenn dazu oder als Vorbeugung gegen Rückfälle ein Abendmahlsausschluss nach der Buße notwendig schien, so konnte er verhängt werden. Ziel des Kirchenrats war, die Gemeinde wie ihre einzelnen Glieder des Abendmahls würdig zu bereiten und zu bewahren.[506]

Äußerlich zeigte sich die Würdigkeit im rechten Leben der Gemeindeglieder. Sie sollten Gottes Gebote und deren Interpretation in der Kirchenordnung halten, dann lebten sie christlich. Dieser Ansatz spiegelte sich in den Ordnungen wie in den Reaktionen des Kirchenrats auf Fehlverhalten. Insbesondere der Umgang mit der Wiederzulassung hat gezeigt, welchen Wert der Kirchenrat auf den Lebenswandel legte. Das christliche Leben wurde zu einer Mitte der theologischen Konzeption der Kirchenzucht.

Doch zumindest unter Robert le Maçon gab es daneben als zweite Mitte die Seelsorge. Le Maçons Konzeption der Kirchenzucht kann nicht zentrifugal beschrieben werden wie a Lascos. Sie bildete vielmehr eine Ellipse um zwei Mittelpunkte, das rechte Leben und die Seelsorge.[507] Die beiden Aspekte der Kirchenzucht hielten einander die Waage. Je strenger der Kirchenrat die Kirchenzucht anwandte und je härter und schneller er Vergehen bestrafte, desto häufiger machte er in den Abkündigungen seine seelsorgerlichen Absichten deutlich. In der seelsorgerlichen Ausrichtung der Zucht aber trafen sich Johannes a Lasco und Robert le Maçon, Sieur de la Fontaine. Die Französische Fremdengemeinde London, die des Gallars und nicht a Lasco als ihren Gründungsvater ansah, näherte sich fünfzehn Jahre nach des Gallars' Wegzug in mancher Hinsicht wieder dem polnischen Reformator. In den Jahren, in denen die Niederländische Fremdengemeinde London immer stärker in die Niederlande, nach Frankreich und Genf schaute, blickte die Französische Fremdengemeinde, bei aller bleibenden Orientierung

[506] Das andere Ziel, die Gemeinde in der englischen Gesellschaft als rein zu präsentieren, darf bei der theologischen Interpretation der Kirchenzucht jedoch nicht übersehen werden.

[507] Auch a Lasco kann die Kirchenzucht nicht ohne Seelsorge denken. Der Unterschied zu Le Maçon besteht darin, dass sich bei a Lasco Seelsorge und Kirchenzucht als liebevolle Maßnahme der Abendmahlsgemeinschaft ergänzen, während Le Maçons Konzeptionen der Kirchenzucht als Strafe unrechten Verhaltens und als seelsorgerliche Lebensbegleitung nicht so leicht in Einklang zu bringen sind.

am französischsprachigen Reformiertentum, zurück auf den Gründer der ersten Londoner Fremdengemeinde.[508]

Zusammenfassung: Kirchenordnung und Kirchenzucht in der Französischen Fremdengemeinde London

1560 wurde die Französische Fremdengemeinde London neu gegründet. Des Gallars' Einführung in die Gemeinde galt als ihr Gründungsdatum. Mit der ersten Londoner Fremdengemeinde a Lascos sah sich die Französische Fremdengemeinde London nur noch locker verbunden. Daher wurde auch des Gallars' *Forma politiae ecclesiasticae* zur grundlegenden Kirchenordnung der Gemeinde und zum Maßstab bei späteren Uneinigkeiten.

Des Gallars jedoch hatte sich bei der Erstellung der *Forma politiae ecclesiasticae* neben den Genfer *Ordonnances ecclésiastiques* und der *Discipline ecclésiastique* der reformierten Kirche in Frankreich auch an a Lascos *Forma ac ratio* orientiert. Auf indirektem Wege hatte die *Forma ac ratio* so weiterhin Einfluss auf die Gemeinde. Unter Robert le Maçon scheint die Bedeutung der *Forma ac ratio* noch gestiegen zu sein.

Die grundlegende Konzeption der Gemeinde als *communio corporis Christi* indes war schon bei des Gallars aufgegeben und wurde auch später nirgends wieder aufgenommen. Die ekklesiologische Konzeption der Gemeinde basierte spätestens ab Ende der 1570er Jahre auf der Überzeugung von der Erwählung der Menschen zu Gemeindegliedern.[509]

Neben dieser dogmatischen Definition der Gemeinde als Gemeinschaft der Erwählten stand eine zweite, mehr pragmatische, aber auch zutiefst theologische Definition. Hier wurde nicht gefragt, was die

---

[508] Littletons These, die Gemeinde habe schon immer einen strengen Calvinismus einführen wollen, sich das nur in den Anfangsjahren noch nicht recht getraut, unter Le Maçon sei aber die reine französisch-reformierte Lehre eingeführt worden, muss hier widersprochen werden (vgl. z.B. LITTLETON, Threadneedle Street, 102). Pettegree hat hervorgehoben, dass in der Französischen Fremdengemeinde London viele wallonisch-stämmige Gemeindeglieder den französisch geprägten Pfarrern gegenüberstanden und dass die Kirche ihre Verpflichtungen in den Niederlanden schnell anerkannte (vgl. PETTEGREE, Foreign Protestant Communities, 255f.). Vermittelt über die Niederlande bzw. die Niederländische Fremdengemeinde London kann möglicherweise auch a Lascos Einfluss erklärt werden.

[509] Für die Zeit vor Le Maçons Katechismus kann die dogmatische Grundlage der Ekklesiologie nicht eruiert werden, da die Quellen – Bekenntnisse, Katechismen o.ä. – fehlen.

Gemeinde konstituierte, sondern wer zur Gemeinde gehörte. Auf diese ekklesiologische Frage gab die Gemeinde zwei unterschiedliche Antworten, je nachdem ob die Frage aus der Gemeinde oder von der Obrigkeit oder Engländern gestellt wurde. Die Französische Fremdengemeinde London unterschied klar zwischen der Binnen- und der Außendefinition von Gemeinde. Nach außen definierte sie ihre Gemeindegrenzen als alle diejenigen einschließend, die ihr mit Glaubensprüfung und -bekenntnis beigetreten waren.[510] Nach innen hingegen bestimmte sie die Gemeinde als Abendmahlsgemeinde. Ob jemand heimlich oder öffentlich ausgeschlossen worden war oder aus anderen Gründen nicht teilnahm, spielte zunächst keine Rolle.

Die Französische Fremdengemeinde London unterschied also zwei klar getrennte Kreise von Gemeinde. Einzig der Umgang mit Abendmahlsausschlüssen ließ Zweifel an dieser Definition aufkommen. Wenn Menschen nicht vom Abendmahl ausgeschlossen, sondern nur gebeten wurden, nicht teilzunehmen, dann schien die klare ekklesiologische Konzeption ins Wanken zu geraten. Doch auch hier blieben die beiden Gemeindeebenen bestehen. Eben weil eine Person nicht ausgeschlossen wurde und der Kirchenrat sie nur bat oder ihr riet, nicht teilzunehmen, blieb sie offiziell Mitglied der Abendmahlsgemeinde, auch wenn sie dieses eine Mal nicht teilnahm.[511]

Eine letzte ekklesiologische Frage bezieht sich auf den Kirchenrat. In welcher Beziehung stand er zur Gemeinde? In der Französischen Fremdengemeinde London bildete der Kirchenrat nicht wie in Emden die Kerngemeinde. Vielmehr ist er als Speerspitze der Gemeinde zu sehen. Er stand der Gemeinde als Leitungsgremium gegenüber und ging ihr in dem Bemühen um Würdigkeit voran. Was immer er von der Gemeinde forderte, forderte er zuerst und in höchstem Maße von sich selbst. Der Kirchenrat verstand sich als Avantgarde der Gemeinde.

Seine Aufgabenbeschreibung war in den Kirchenordnungen erläutert und wurde von Ordnung zu Ordnung ausführlicher: die Kirchenzucht. Trotz dieser Konzentration auf die Disziplin und trotz der minutiösen Vorschriften führte der Kirchenrat die Kirchenzucht nicht immer ordnungsgemäß durch. Er hatte eine eigene Konzeption von Kirchenzucht,

---

[510] Ob die Gemeinde auch Exkommunizierte in diese Definition einschloss, lässt sich nicht genau sagen, da selten Gemeindeglieder exkommuniziert wurden und keine Zeugnisse über den späteren Umgang mit ihnen überliefert sind.

[511] Auch dieses Verhalten zeigt, dass das Abendmahl für die Französische Fremdengemeinde London keine konstitutive Bedeutung hatte.

die er unabhängig von den von jedem Ältesten unterschriebenen Vorschriften und manchmal auch gegen sie umsetzte.

Am deutlichsten trat dies beim Umgang mit Renegaten zum Vorschein, die zum Katholizismus abgefallen waren. Während die *Forma politiae ecclesiasticae* die öffentliche Buße vorschrieb, die *Police et discipline ecclesiastique* die Renegaten ganz aus der Kirchenzucht entlassen hatte und die Ordnung der Fremdengemeinden von 1588 wieder die öffentliche Buße forderte,[512] entschied der Kirchenrat der Französischen Fremdengemeinde London von Fall zu Fall, was die Person tun musste, um wieder aufgenommen zu werden. In den meisten Fällen genügte eine einfache Buße vor dem Kirchenrat, zusammen mit dem Besserungsversprechen und der Zusage, vor der geschädigten Gemeinde zu büßen, falls diese es forderte. Entgegen seinem eigenen Beschluss protokollierte der Kirchenrat in den allermeisten Fällen die Namen der Renegaten.

Der Höhepunkt des lockeren Umgangs des Kirchenrats mit den Kirchenordnungen zeigte sich im Frühjahr 1582, als der Protokollant verzeichnete, der Kirchenrat habe einem Renegaten die Abschnitte der Kirchenordnung vorgelesen, die eine öffentliche Buße forderten.[513] Drei Jahre nach Annahme und Bestätigung der *Police et discipline ecclesiastique* erinnerte sich der Kirchenrat anscheinend weder an die dortigen Regelungen, noch nahm er diese Kirchenordnung zur Grundlage seiner Zucht. Die einzige Ordnung, die er dem Renegaten vorgelesen haben kann, war die *Forma politiae ecclesiasticae*, die eigentlich längst überholt war.

Dies demonstriert die Hochschätzung der Gründungsordnung in der Gemeinde. Es zeigt aber auch, wie wenig der Kirchenrat seine eigenen Ordnungen ernstnahm, wenn er sich je nach Fall die passende Ordnung aussuchte. Auch 1582 forderte er nicht von jedem Renegaten die öffentliche Buße, wie es der *Forma politiae ecclesiasticae* entsprochen hätte.

Ebenfalls nicht der gültigen Kirchenordnung entsprach ein Großteil der protokollierten Wahlen von Amtsträgern. Erst Le Maçons *Police et discipline ecclesiastique* sanktionierte eine Praxis, die schon ungefähr zehn Jahre lang bestanden hatte, die Kooptation von Ältesten und Diakonen. Möglicherweise konnte sich die Gemeinde bei dem veränderten Wahlmodus auf ein Mandat des Bischofs von London berufen. Das ist

---

[512] Es ist nicht erwiesen, dass die Französische Fremdengemeinde London die Ordnung von 1588 überhaupt als ihre eigene betrachtete. In der Gemeinde benutzt und von den neuen Amtsträgern unterschrieben wurde weiterhin die *Police et discipline ecclesiastique*.

[513] Vgl. KP FFL III, 25.1.1582.

zumindest aus der Niederländischen Fremdengemeinde London überliefert. Doch die Änderung hatte noch einen zweiten Hintergrund: Die Gemeinde passte sich mit dem modifizierten Wahlmodus dem an, was im reformierten Bereich auf dem Kontinent üblich geworden war.

Deutlicher noch verlief dieser Adaptionsprozess bei den Pfarrwahlen. Auch hier fand eine Angleichung an die Wahlmodi der anderen Gemeinden statt. Diese Anpassung wurde in den Kirchenordnungen gleichfalls vollzogen. Dennoch belegen die Kirchenratsprotokolle, dass auch hier die Ordnungen nicht immer getreu umgesetzt wurden. Selbst wenn man in Betracht zieht, dass die Protokolle wahrscheinlich nicht den gesamten Wahlablauf wiedergeben, zeigen sich Unterschiede zwischen der *Police et discipline ecclesiastique* und dem protokollierten Ablauf. Probepredigten und Einspruchsfristen der Gemeinde verschoben sich. Dies wiederum war nicht nur eine Äußerlichkeit, sondern wirkte sich auch auf die Mitsprachemöglichkeiten und somit auf die Einbeziehung der Gemeinde aus. Im Gegensatz zu den Ältesten- und Diakonenwahlen erhielt die Gemeinde bei den Pfarrwahlen im Laufe des Jahrhunderts mehr Einsprachemöglichkeiten.

Auf die Kirchenzucht dagegen hatte die Gemeinde so wenig Einfluss wie in keiner anderen untersuchten Gemeinde. Hier manifestierten sich die unterschiedlichen theologischen Grundkonzeptionen von Kirche und Kirchenzucht. Ziel der Kirchenzucht war es in der Französischen Fremdengemeinde London, die Gemeinde und ihre Glieder des Abendmahls würdig zu bereiten und zu halten. Mit Seelsorge und Strafe suchte der Kirchenrat die Gemeindeglieder zu führen, er nutzte die Kirchenzucht wie Zuckerbrot und Peitsche. Je strenger er die Zucht durchführte und je mehr Gemeindeglieder er je schneller vom Abendmahl ausschloss, desto mehr häufte er seine seelsorgerlichen Ermahnungen und Verweise auf Gottes Gnade und Barmherzigkeit.

Beide Tendenzen, die Strenge und die Seelsorge, finden sich auch in Le Maçons Kirchenordnung. Im Gegensatz zu seinem Vorgänger des Gallars betonte Le Maçon, die Kirchenzucht solle eine Medizin sein, die moderat angewendet wird, damit der Sünder nicht von Trauer verschlungen werde. Das Verständnis der Kirchenzucht als Seelsorge ist eine Gemeinsamkeit Robert le Maçons, Sieur de la Fontaines, und Johannes a Lascos, mit der die Französische Fremdengemeinde London am Ende des Jahrhunderts den Idealen der ersten Londoner Fremdengemeinde – wenn auch auf einem völlig unterschiedlichen Hintergrund und mit einer anderen Zielsetzung – sehr nahe kam.

JOHANNES A LASCOS EKKLESIOLOGISCHE KONZEPTION UND DIE FORMIERUNG REFORMIERTER GEMEINDEN

Charakterisierung der untersuchten Gemeinden

Der Emder Kirchenrat scheint von Beginn der Protokollüberlieferung an – und verstärkt in der Amtszeit Menso Altings – das Leben der Gemeinde wie der ganzen Stadt unter der Herrschaft Christi gesehen zu haben. Greifbar wurde diese theologische Konzeption, als einige der Gemeindeleiter ihre politischen Ambitionen mit den kirchlichen Belangen vermengten. An erster Stelle sind der Pfarrer Menso Alting und der Älteste Gerhard Bolardus zu nennen. Sie gelten als Initiatoren der „Emder Revolution", und gleichzeitig waren sie – beziehungsweise hofften sie zu werden – Hauptnutznießer des Umschwungs. Bolardus wurde zum Ersten Bürgermeister, Alting erwartete eine stärkere Einflussnahme der Gemeinde auf den Stadtrat und ein größeres Interesse des Rats an kirchlichen Angelegenheiten. Auch die verschiedenen Bemühungen des Kirchenrats, auf den Stadtrat, seine Amtsführung und Gesetzgebung einzuwirken, spiegelten diese Konzeption. Versuche der Einflussnahme gab es im gesamten letzten Viertel des 16. Jahrhunderts. Die ekklesiologische Konzeption der Emder Gemeindeleiter beinhaltete Ansätze zu einer Theokratie.

Durch die Ausübung der Kirchenzucht unterschied der Emder Kirchenrat drei Arten von Gemeindezugehörigkeit: die Abendmahlsgemeinde, die Gottesdienstgemeinde und die ausgeschlossenen Gemeindeglieder. An sich selbst vollzog er in der *censura morum* die Kirchenzucht auf exemplarische Weise und wurde dadurch zu einer Art „Kerngemeinde". Er bildete keine *ecclesiola in ecclesia* – die wesentlichen Kennzeichen für eine Kirche, Predigt und Sakramente, waren immer auf die Abendmahlsgemeinde bezogen – aber in der Durchführung der Kirchenzucht als Selbstzucht stellte der Kirchenrat das Zentrum der Gemeinde dar.

Die Gemeindeglieder wurden auffallend selten an den Geschicken der Gemeinde beteiligt; sie zeigten auch wenig Interesse daran. Selbst als der Kirchenrat sie explizit aufforderte, Wahlvorschläge einzureichen, reagierten sie kaum. Die Gemeinschaftlichkeit der Gemeinde

konzentrierte sich auf die Amtsträger. Diese leiteten die Gemeinde in großer Eintracht und Einheit, obschon die Ämter deutlich voneinander unterschieden waren. Nach außen fungierte ein Pfarrer als Vertreter der Gemeinde, doch seine Prädominanz nach innen ist nicht erwiesen. Durch die Einigkeit im Kirchenrat trat die Emder Gemeinde trotz aller Auseinandersetzungen mit täuferisch beeinflussten oder renitenten Gemeindegliedern geschlossen auf.

Die Niederländische Fremdengemeinde London übernahm als einzige der untersuchten Gemeinden a Lascos Konzeption, die Gemeinde und ihre Handlungen in der *communio corporis Christi* zu begründen. In den ersten Jahren ihres Bestehens prägte diese Ekklesiologie das Leben der Gemeinde. Zweimal im Abstand von etwa zehn Jahren orientierte sie sich in einer „Aufbruchstimmung" an Johannes a Lascos Ekklesiologie, Anfang der 1560er Jahre beim Wiederaufbau der Gemeinde und 1569–71 beim Neuaufbau nach Beilegung der van Wingen-Streitigkeiten in der Rückbesinnung auf die Ursprünge. Bei der dritten bewussten Neubestimmung der Gemeinde suchte sie sich an die anderen reformierten Gemeinden ihres Kreises anzupassen. Nicht die Renaissance, sondern das Gemeinschaftsgefühl der niederländischen Reformierten prägte den Aufbruch um 1575. Welches ekklesiologische Konzept nach der Preisgabe der *communio corporis Christi* vorherrschend wurde, ließ sich in den Kirchenratsprotokollen bis 1585 nicht ausmachen.

Im Zuge der Neuorientierung gliederte die Gemeinde ihr Gemeindemodell neu. Nun ließen sich nicht mehr zwei Gemeindekreise (Abendmahlsgemeinde und Großgemeinde) finden und auch nicht drei wie in Emden, sondern die Niederländische Fremdengemeinde London unterschied vier Arten von Gemeindezugehörigkeit. Neben der Abendmahlsgemeinde standen die vom Abendmahl Ausgeschlossenen, die von der Gemeinde Ausgeschlossenen und die Exkommunizierten. Die Kirchenzucht verselbstständigte sich Mitte der 1570er Jahre. Ihre konstitutive Beziehung zum Abendmahl wurde aufgegeben, und auch in die Liturgie war sie nicht mehr unbedingt eingebunden. Zu dieser Zeit begann der Kirchenrat gleichfalls, den Abendmahlsausschluss als Strafmittel einzusetzen.

Die Niederländische Fremdengemeinde London argumentierte stärker als die anderen untersuchten Gemeinden theologisch. Inwiefern sich dies auf die Konzeption der Gemeinde als *communio corporis Christi* zurückführen lässt, inwieweit die Orientierung an Johannes a Lasco zur Bibel- und Theologiebeflissenheit der Gemeindeleitung beitrug, oder

ob die Elemente unverbunden nebeneinander standen und sich zufällig in der einen Gemeinde fanden, wird sich nicht gänzlich klären lassen. Einige Überlegungen sprechen jedoch dafür, die Gemeindekonzeption mit den Abkündigungen in Zusammenhang zu bringen: Wenn der Kirchenrat der Meinung war, dass die ganze Gemeinde eine Einheit als Leib Christi bildete und gemeinsam über Zuchtmaßnahmen entscheiden sollte, dann musste er sie auch in seine Überlegungen zur Kirchenzucht einbeziehen. Die Gemeinde sollte ihre Entscheidungen auf einer guten Grundlage treffen können. Zu diesem Zweck wurden Kirchenzuchtmaßnahmen ausführlich abgekündigt, erklärt und ihre theologischen Begründungen dargelegt.

Dem Kirchenrat war wie Johannes a Lasco die theologische Bildung der Gemeinde sehr wichtig. Theologische Inhalte wurden nicht nur durch Katechismusunterricht und Glaubensprüfungen vermittelt, sondern auch in der *Prophetia*. Hier konnten die Gemeindeglieder üben, kritisch über theologische Fragen zu reflektieren, nachzufragen und theologisch zu argumentieren. Hier erlebten sie verschiedene Weisen des theologischen Gesprächs. Die von a Lasco übernommene Gemeindekonzeption scheint auch die Abkündigungen des Kirchenrats beeinflusst zu haben.

Der Kirchenrat handelte in dieser Gemeinde stärker als in den anderen untersuchten Gemeinden in Gemeinschaft mit der Gesamtgemeinde. Zwar hatte er eindeutig die Leitung in der Hand, aber er schien nicht von der Gemeinde geschieden zu sein. Bis Ende der 1570er Jahre vertrat der größte Teil der Niederländischen Fremdengemeinde London – im Gegensatz zu ihrem Pfarrer Gottfried van Wingen – die Einheit von Pfarrern und Laienältesten in dem einen Ältestenamt. Erst Anfang der 1580er Jahre wurde die Trennung zwischen Pfarrern und Ältesten in den Kirchenratsprotokollen als selbstverständlich vorausgesetzt.

Hervorstechendes Merkmal der Gemeindekonzeption in der Französischen Fremdengemeinde London war die doppelte Ekklesiologie. Gegenüber Außenstehenden definierte sich die Gemeinde als die Gemeinschaft aller Beigetretenen, nach innen galt die Abendmahlsgemeinde als die echte Gemeinde. Die Französische Fremdengemeinde London kannte nur zwei Arten von Gemeindezugehörigkeit: Abendmahlsgemeinde und vom Abendmahl Ausgeschlossene. Abendmahlsausschluss und Exkommunikation wurden in den späteren Jahren nicht mehr klar unterschieden.

Der Kirchenrat bildete die Avantgarde der Gemeinde. Mehrfach artikulierten die Kirchenratsprotokolle den Selbstanspruch der Amtsträger,

den einfachen Gemeindegliedern in Engagement für die Gemeinde wie christlichem Lebenswandel voranzugehen. Der Kirchenrat agierte als Einheit, auch wenn die verschiedenen Ämter deutlich getrennt waren. Die Kirchenzucht diente einerseits der Reinheit der Gemeinde und andererseits der Umkehr des Sünders. Unter Robert le Maçon, Sieur de la Fontaine, vertrat der Kirchenrat zwei gleichwertige Ansätze im Umgang mit der Kirchenzucht: Sie wurde als Strafe und zur seelsorgerlichen Begleitung angewandt.

Der Kirchenrat der Französischen Fremdengemeinde London gab seiner Gemeinde – den Protokollen zufolge – am seltensten die theologische Motivation seiner Maßnahmen bekannt. Insbesondere biblische Motive sind spärlich notiert. Dies mag einesteils der in den ersten zwanzig Jahren nach Neugründung der Gemeinde sehr knappen Protokollierung geschuldet sein. Andernteils kann gefragt werden, ob nicht auch die ekklesiologische Konzeption des Kirchenrats die Abkündigungen bedingte. Die Gemeindeglieder sollten sich richtig verhalten, dazu mussten sie die Regeln kennen, die ihnen regelmäßig verlesen, in Predigten erklärt und in der Kirchenzucht nahegebracht wurden. Biblische Bildung war dafür nicht unbedingt vonnöten. Freilich suchte Le Maçon mit seinem Katechismus die Bildung der Gemeinde zu verbessern.[1] Sie war ihm sehr wichtig. Nur in unmittelbarem Zusammenhang mit der Kirchenzucht sah er sie anscheinend nicht. Der dritte Grund, keine ausführlichen theologischen Begründungen bei Abkündigungen zur Kirchenzucht zu geben, mag darin gelegen haben, dass in den meisten Fällen der Kirchenrat und nicht die Gemeinde die Maßnahme der Kirchenzucht beschloss. Wenn die Gemeinde aber keine Entscheidungskompetenzen hatte, dann musste sie auch nicht in Abkündigungen von der richtigen Entscheidung überzeugt werden. Einer der größten Unterschiede zwischen der Niederländischen und der Französischen Fremdengemeinde London war, dass die Niederländer die Gemeinde immer in Entscheidungen über Kirchenzuchtmaßnahmen einbezogen und die Franzosen nicht.

Die Unterschiede zwischen den drei Gemeinden in Amtsausübung und Selbstverständnis der Amtsträger, Durchführung der Kirchenzucht, Organisation und Definition der Gemeinden waren bereits in den

[1] Nicht nur im Blick auf die Gemeinde, aber sicher auch für seine Gemeindeglieder, hatte Le Maçon zudem Peter Martyr Vermiglis *Loci communes* zusammengestellt und herausgegeben (vgl. STROHM, Loci communes).

organisatorischen Ursprüngen der Gemeinden begründet: Während sich die Niederländische Fremdengemeinde London durch Johannes a Lasco gegründet sah und 1560 als das Jahr ihrer Wiederherstellung verstand, konstituierte sich die Französische Fremdengemeinde London 1560 neu. Ihr Gründungsvater und damit ihr Referenzpunkt und wichtigster Einfluss war Nicolas des Gallars. Die Emder Gemeinde verdankte Johannes a Lasco zwar ihre grundlegende Organisation, doch nahm neben, zwischen und nach ihm Gellius Faber großen Einfluss auf die Gemeinde. Ein Gründungsdatum kannte die Gemeinde ebenso wenig wie eine einzige Bezugsperson.

Äußerliche Gemeinsamkeiten zwischen den drei untersuchten Gemeinden bestanden darin, dass sie alle einflussreiche Gemeinden waren, durch Flüchtlingsströme geprägt, und dass sie sich geographisch an der Peripherie des westeuropäischen Reformiertentums befanden. Die Londoner Fremdengemeinden lebten im Ausland, in einer sich konfessionell anders bildenden Gesellschaft; Emden lag am Rande des Reichs. Seine Verbindung zu den Niederlanden war wesentlich besser als zum Deutschen Reich. Eine Zeit lang galt Emden, nicht nur aufgrund seiner religiösen Bedeutung, als „Genf des Nordens“.[2] Doch auch die Emder Gemeinde musste sich gegenüber anderen Konfessionen und religiösen Strömungen sowie gegenüber einer Obrigkeit, die zumindest ab 1591 eine andere Konfession vertrat, durchsetzen. Die Vereinheitlichung in Lehre und Praxis der Gemeinden lässt sich zum Teil auf die vergleichbaren äußeren Bedingungen zurückführen. Die Pluralität und Originalität verschiedener Ansätze ging durch gemeinsame und gleiche Herausforderungen verloren.

Als theologische Übereinstimmung aller drei Gemeinden ist die Betonung der Umkehr des reuigen Sünders hervorzuheben. Alle Gemeinden legten großen Wert darauf, Gebannte nicht ihrem ewigen Verderben zu überlassen, sondern sie mit Hilfe der Kirchenzucht wie mit Nachfragen und Ermahnungen auch nach der Exkommunikation auf den rechten Weg zurückzubringen. Zumindest aus den ersten Jahren sind von allen Gemeinden Wiederaufnahmezeremonien bezeugt. Abendmahlsausschluss und teils auch Exkommunikation konnten ohne Mitwirkung der Gemeinde vollzogen werden, die Wiederaufnahme nicht. Dies änderte sich nur in Emden[3] und dort erst Anfang der 1580er Jahre.

---

[2] Vgl. z.B. SCHILLING, A Lasco und Ostfriesland, 2.

[3] In den anderen Gemeinden gab es Ausnahmen; in Emden dagegen wurden häufig heimliche Wiederaufnahmen vollzogen.

Die starke Betonung der Umkehrmöglichkeit und vor allem die Wiederaufnahmezeremonie lassen sich höchstwahrscheinlich in allen drei Gemeinden auf Johannes a Lasco zurückführen. Der polnische Reformator hatte immer deutlich gemacht, wie wichtig ihm Umkehr und Wiederaufnahme waren, und es ist sicher kein Zufall, dass in allen Gemeinden, in denen er eine Zeit lang tätig war, Umkehr und Wiederaufnahme im Zentrum der Kirchenzucht standen. Andere für die untersuchten Gemeinden relevante reformierte Dokumente wie die Beschlüsse der Emder Synode von 1571 kannten die Möglichkeit der Umkehr zwar auch, legten aber ein wesentlich geringeres Gewicht auf Umkehr und Wiederaufnahme. In den Akten der Emder Synode wurde die *metanoia* des Sünders als Ziel der Kirchenzucht lediglich am Schluss der Bestimmungen erwähnt. Sie erhielt keinen eigenen Paragraphen.[4]

Zur Relevanz der ekklesiologischen Konzeption Johannes a Lascos

Dass a Lasco die größte theologische Wirkung nicht durch die Konzeption der Gemeinde als *communio corporis Christi*, sondern durch seine Betonung der Umkehrmöglichkeit und des Willens, die Sünder zur Umkehr zu bewegen, ausübte, wurde bereits gesagt. Die Konzeption der Kirchenzucht als auf die *metanoia* zielend war bei a Lasco besonders stark ausgeprägt. Freilich haben auch andere Reformatoren die Umkehr betont.[5] Sie ist kein eindeutiges Spezifikum a Lascos. Deshalb kann die Hervorhebung der Umkehr nicht monokausal erklärt und zweifellos auf a Lasco zurückgeführt werden. Gleichwohl spricht einiges dafür, diese Gemeinsamkeit zwischen den Gemeinden Johannes a Lascos Wirkung zuzuschreiben. Sie findet sich in all den Gemeinden, in denen a Lasco eine Zeit lang tätig war, sowie dort, wo von ihm geprägte Personen die Gemeinden leiteten.

Genauer bestimmen lässt sich a Lascos Einfluss bei den Institutionen der *Prophetia*, der *censura morum* und des Coetus.[6] Der *Prophetia* hatte a

---

[4] Vgl. Goeters (Hg.), Die Akten der Synode zu Emden, 34f.

[5] Vgl. z.B. Oekolampad oder Bucer (s.o. den Abschnitt zur Praxis der Kirchenzucht bei Johannes a Lasco).

[6] Möglicherweise ist gerade bei der *censura morum* ein Einfluss a Lascos auf die Emder Praxis zu finden. Die gegenseitige liebevolle Ermahnung wurde hier besonders betont. Diese Wirkung a Lascos entspräche seiner Bedeutung für die Emder Gemeinde, die

Lasco als Predigtnachgespräch einen spezifischen Charakter gegeben, dessen Wirkungen sich im Vergleich zu den einzelnen Maßnahmen der Kirchenzucht gut abgrenzen lassen. In der Niederländischen Fremdengemeinde London wurde die *Prophetia* eine Zeit lang im Sinne a Lascos durchgeführt, in der Emder Gemeinde ebenfalls.[7] Die Emder Gemeinde übte die *Prophetia* sogar länger als die Niederländische Fremdengemeinde London. Form und Inhalte der *Prophetia* in Emden sind nicht überliefert,[8] doch kann als sicher gelten, dass es sich, wie von a Lasco vorgesehen, um ein Predigtnachgespräch handelte. Die Niederländische Fremdengemeinde London setzte die *Prophetia* aus, nachdem in diesen Gottesdiensten immer wieder Streitigkeiten aufgekommen waren. Der Kirchenrat fürchtete, dass die *Prophetia* nicht mehr der Erbauung der Gemeinde diente. Der Coetus dagegen wurde in Emden wie London zu einer festen Institution.

Den größten theologischen Einfluss hatte Johannes a Lasco auf die Ekklesiologie der Niederländischen Fremdengemeinde London. Diese Gemeinde sah einige Jahre wie ihr Gründungsvater die *communio corporis Christi* als konstitutive Mitte der Gemeinde an. Auch in den anderen untersuchten Gemeinden fanden sich Wirkungen der Theologie a Lascos. Sie beinhalteten jedoch nicht das ekklesiologische Gesamtkonzept, sondern Einzelaspekte seiner Ekklesiologie wie Umkehr und Wiederaufnahme oder die Selbstzucht des Kirchenrats.

Auffällig ist, wie wenig Spuren a Lascos theologische Konzeption von Gemeinde – nicht deren Organisation – in Emden hinterlassen hat, obwohl der Reformator dort mehrere Jahre tätig war. Einzig im Kirchenrat, der sich in Emden auf a Lasco zurückführt, spiegelte sich seine Theologie. Auf das Gemeindeleben hatte die Ekklesiologie der *Forma ac ratio* dagegen verhältnismäßig wenig Einfluss.

Die Französische Fremdengemeinde London näherte sich zwanzig Jahre nach ihrer Neugründung wieder a Lascos seelsorgerlicher Konzeption der Kirchenzucht. Dies geschah möglicherweise zufällig, kann aber auch über die Niederländische Fremdengemeinde London und die Gemeinden in den Niederlanden vermittelt gewesen sein.

---

vor allem auf kirchenorganisatorischem Gebiet lag. Die Lehre trat demgegenüber in den Hintergrund.

[7] Die Emder Kirchenratsprotokolle berichten von der Einführung des Predigtnachgesprächs im Februar 1558, später wird es unter dem Namen „profetie“ oder „prophecie“ erwähnt (vgl. z.B. KRP 14.2.1558, 20.6.1569, 1./8.4.1577).

[8] Auch die Beziehung der *Prophetia* zur Gemeindekonzeption in Emden ist nicht bekannt.

Modifikationen an der ursprünglichen ekklesiologischen Konzeption Johannes a Lascos sind wie die Wirkungen der Theologie insbesondere bei der Niederländischen Fremdengemeinde London zu sehen. Am prägnantesten zeigen sich die Veränderungen darin, dass die Konzentration auf die *communio corporis Christi* aufgegeben wurde. Ob die geänderte Kirchenzuchtpraxis der Gemeinde den Veränderungen in der ekklesiologischen Theorie folgte oder ob die Gemeinde sich zuerst in ihrer Durchführung der Kirchenzucht den anderen Gemeinden anpasste und in der Folge ihre ekklesiologische Konzeption modifizierte, ist nicht mehr genau festzustellen. Da jedoch das *Formulier kerckendienstes* belegt, dass mit dem Pfarrer Gottfried van Wingen spätestens ab 1566 ein einflussreicher Teil der Gemeindeleitung eine andere Ekklesiologie vertrat als a Lasco, kann davon ausgegangen werden, dass sich die Praxis infolge der modifizierten Theologie der leitenden Amtsträger veränderte. Vermutlich ist es dem Einsatz der Gemeindeglieder und einiger Amtsträger, die nicht zur „Kirchenratspartei" gehörten, zu verdanken, dass die Durchführung der Kirchenzucht bis Anfang der 1570er Jahre a Lascos Vorstellungen entsprach. Die Gemeinde hat in den Auseinandersetzungen der späten 1560er Jahre ihre – und damit Johannes a Lascos – Ekklesiologie gegen die Änderungsbestrebungen der Gemeindeleitung durchgesetzt.

Mit der Zeit nahm a Lascos Wirkung in allen Gemeinden ab. Das lag zum einen daran, dass sich durch die Angleichung der Gemeinden verschiedene Konzeptionen vermengten. Auch setzten sich andere Gemeindemodelle stärker durch als a Lascos. Sie wurden von Theologen vertreten, die länger als a Lasco reformatorisch tätig waren und nicht so oft ihre Wirkungsstätte wechselten. Der inhaltliche Grund für den vergleichsweise geringen unmittelbaren Einfluss a Lascos ist darin zu sehen, dass sein Gemeindemodell für eine Freiwilligengemeinde bestimmt war. A Lascos Ekklesiologie war in gewisser Weise eine Utopie. Ihre Verwirklichung glückte in einem geschützten Raum. Dass sie dort gelingen konnte, hat die Niederländische Fremdengemeinde London über mehr als zehn Jahre erwiesen. Doch je stärker landeskirchliche Mitgliedschaftsstrukturen gefordert wurden und sich in der Gemeinde durchsetzten, desto mehr wurde a Lascos Konzentration auf die *communio corporis Christi* ausgehöhlt.

Eine theologische Ursache dafür, dass sich a Lascos Konzeption nicht weiter verbreitete, kann in einem Widerspruch innerhalb seiner Theologie gefunden werden. Einerseits betonte a Lasco das Sündersein jedes Menschen und leitete daraus seine Maßnahmen der Kirchenzucht

ab: die Kirchenzucht als Hilfsmittel zur Umkehr wie die Tränen der Gemeinde, die bei einer Exkommunikation die Sünden des Einzelnen wie ihrer selbst beweinte. Andererseits traute a Lasco dem Menschen – mit Gottes Hilfe – sehr viel zu. Die sündigen Gemeindeglieder sollten einander liebevoll ermahnen, sich einander unterwerfen und in Gemeinschaft leben. Dass die Sündhaftigkeit der Menschen genau dies verhindern könnte, hat a Lasco nicht thematisiert. Er vertraute auf die seelsorgerliche Wirkung der Kirchenzucht.

Nun sei noch kurz auf Johannes a Lascos Wirkung in einem weiteren Kreis von Gemeinden und Kirchen eingegangen. An erster Stelle ist die polnische reformierte Kirche zu nennen, deren Organisation Johannes a Lasco die letzten Jahre seines Lebens widmete.[9] Die englischen Puritaner sind ebenfalls zu erwähnen, und auch auf die anglikanische Kirche hatten a Lasco und die Fremdengemeinden vermutlich Einfluss, sowohl durch das *Book of Common Prayer* von 1552 als auch durch das Gemeindeleben der Fremdengemeinden nach 1560.[10] Die Wirkung auf die französischen Kirchen wurde hauptsächlich durch die Französische Fremdengemeinde London vermittelt.[11] Am größten – und bisher am wenigsten erforscht – war a Lascos Relevanz für die niederländische Kirche.[12]

---

[9] Hier blieb a Lascos Wirkung freilich durch seinen frühen Tod, die nachfolgende Spaltung der polnischen Reformierten und die Erfolge der Gegenreformation begrenzt. Vgl. jedoch Dalton, A Lasco. Vgl. auch Kowalska-Kossobudzka, Wpływ.

[10] Gemeinsamkeiten zwischen a Lascos Theologie und bestimmten Strömungen innerhalb der anglikanischen Theologie sind bisher nirgends thematisiert worden, bestanden jedoch mit einiger Sicherheit. Dies gilt insbesondere für a Lascos Abendmahlstheologie. Ein Vergleich der Theologie a Lascos mit Richard Hookers Ansätzen wäre ebenso lohnenswert wie ein Vergleich mit späteren Auflagen des *Book of Common Prayer*. Hier liegt großer Forschungsbedarf vor. – Zur Bedeutung der Fremdengemeinden als Vorbilder für England vgl. auch Norwood, Model Churches, der allerdings in weiten Teilen die *Forma ac ratio* lediglich referiert.

[11] Hier ist vor allem auf die Auseinandersetzungen um Jean Morély zu verweisen (vgl. auch Springer, Church Building, 238–242, der besonders die persönliche Beziehung Morélys zur Französischen Fremdengemeinde London hervorhebt). Unmittelbare Einflüsse auf die *Discipline ecclésiastique* lassen sich nicht leicht nachweisen. Bernard Roussel findet die Grenzen des Genfer Einflusses auf Frankreich in den unterschiedlichen sozio-politischen Voraussetzungen der Genfer Gemeinde und der reformierten Minderheitengemeinden in Frankreich (vgl. Roussel, ‚Colonies' de Genève). Dieses Argument lässt sich möglicherweise in einem Umkehrschluss auf a Lasco und die Fremdengemeinde in London anwenden: Gerade weil diese wie die Gemeinden in Frankreich als Minorität lebten, konnten sie für die französischen Gemeinden vorbildlich werden.

[12] Parker, Rituals of Reconciliation, verweist auf die Bedeutung der Fremdengemeinden für die Niederlande. Ginkel, Ouderling, 316, meint, die französische Kirche

A Lascos Bedeutung in diesen Einflussbereichen vollständig nachzuweisen, würde eine eigene Studie erfordern.[13] Hier soll lediglich auf drei Aspekte aufmerksam gemacht werden, die in anderen Arbeiten zu a Lascos Wirkung nicht oder nur in einem Satz genannt werden: das „Prophesying" der englischen Puritaner, Dathenus' Agende für Frankenthal von 1566 und die Wiederaufnahmezeremonie in John Knox' Kirchenordnung für Schottland.[14]

Das „Prophesying" führte in England zu großer Unruhe in der Kirche und zur Suspension Edmund Grindals als Erzbischof von Canterbury.[15] Es bestand aus zwei Teilen: einer öffentlichen Textauslegung, bei der mehrere Prediger nacheinander einen Text erklärten, und den Nachfragen zu dem Text, zu denen ausschließlich beigetretene Mitglieder der Prophetie zugelassen waren.[16] Während der erste Teil des „Prophesying" infolge der Zürcher Prophezei inzwischen zu reformiertem Allgemeingut geworden war, scheint der zweite Teil deutlich von a Lasco beeinflusst. Die Nachfragen einfacher Gläubiger zu Bibelauslegungen spiegeln die Predigtnachgespräche der Fremdengemeinden. Zwar hatten auch Bucers „Christliche Gemeinschaften" in Straßburg

---

habe einen größeren Einfluss auf die Bildung der niederländischen Kirche gehabt als die Fremdengemeinden.

[13] In Ansätzen unternimmt dies für Polen, Schottland und Frankreich SPRINGER, Church Building. RODGERS, John à Lasco, zählt Wirkungen a Lascos in Großbritannien auf.

[14] Rodgers, der a Lascos Bedeutung für die englische Reformation zeigen will, erwähnt das „Prophesying" in einem Absatz, ohne den Inhalt der Versammlungen darzustellen. Zu Knox' Versöhnungszeremonie teilt er mit, die Gemeinsamkeiten bestünden z.B. darin, dass der Pfarrer anstelle des Gemeindeglieds das Bekenntnis sprechen konnte (vgl. RODGERS, John à Lasco, 159f., 164). Springer konzentriert sich in seinen Ausführungen zu Schottland auf die Kirchenorganisation. Bei den Vorschriften des *Book of Discipline* zur Kirchenzucht hebt er als Gemeinsamkeit mit der *Forma ac ratio* die Zweiteilung der Disziplin in heimliche und öffentliche Zucht hervor. Im Blick auf die Wiederaufnahmezeremonie betont Springer, dass im *Book of Common Order* die Gemeinde befragt wird (vgl. SPRINGER, Church Building, 228, 231). Frankenthal ist Thema weder der einen noch der anderen Arbeit.

[15] Vgl. MACCULLOCH, Later Reformation, 33–43.

[16] So beschreibt BELLARDI, Vorstufen, 108–115, das „Prophesying". MACCULLOCH, Reformation, 384, erklärt, das „Prophesying" habe in erster Linie der Ausbildung von Predigern gedient, „with interested laypeople gathered for the public part of the proceedings". Den zweiten, internen Teil der Prophetie erwähnt er in seinem Überblick über die Reformationsgeschichte nicht. HAIGH, Reformation in England, 146f., definiert die „exercises" als „a mix of in-service training for ministers and conversion campaign for laypeople". Vgl. zur Auseinandersetzung zwischen Puritanern und Königin um das „Prophesying" MACCULLOCH, Later Reformation, 41f. In Schottland wurde das „Prophesying" auf eine vergleichbare Weise geübt und scheint auch von Johannes a Lasco beeinflusst (vgl. SPRINGER, Church Building, 226f.).

vergleichbare Gemeindegespräche geübt, doch war Straßburg weit von England entfernt, und die „Christlichen Gemeinschaften" existierten schon lange nicht mehr, als das englische „Prophesying" eingeführt wurde. Bucers Schrift über die „Christlichen Gemeinschaften" wurde erst 150 Jahre später von Philipp Jacob Spener veröffentlicht.[17] Die *Prophetia* der Londoner Fremdengemeinden dagegen stand den englischen Puritanern unmittelbar vor Augen.

Johannes a Lascos *Prophetia* war nicht die einzige Quelle für das „Prophesying"; sie kann nur den zweiten Teil der Übung beeinflusst haben. Auch hier ist sie, wie gesagt, nicht die einzig mögliche, sondern nur die wahrscheinlichste Quelle. Die singuläre Einwirkung eines Reformators ist kaum je festzustellen. Meistens flossen in den Gemeinden verschiedene Einflüsse zusammen, die nicht mehr genau unterschieden werden können.

Für Frankenthal (Pfalz), das ausschließlich aus reformierten Glaubensflüchtlingen bestand und sich zum Teil aus ehemaligen Mitgliedern der ersten Londoner Fremdengemeinde speiste, verfasste der Pfarrer Petrus Dathenus im Jahr 1566 eine Agende.[18] Dathenus war gleichfalls zu a Lascos Zeiten Mitglied der Londoner Fremdengemeinde gewesen. Seine Agende nahm Teile der kurpfälzischen Kirchenordnung ebenso auf wie a Lascos *Forma ac ratio* beziehungsweise Microns *Ordinancien*. Der Bezug auf die Ordnung der Kurpfalz ist nicht weiter erstaunlich, war der Gemeinde doch die Benutzung dieser Ordnung vorgeschrieben.[19] Bemerkenswert hingegen ist, dass Dathenus trotzdem Gebete aus der Londoner Ordnung übernahm. Damit wich er von den Vorgaben ab, die der Kurfürst der Gemeinde gemacht hatte.

Die Agende von 1566 enthielt die *Korte ondersoeckinge* aus Microns *Ordinancien*, sein Gebet vor der Katechismuspredigt und das Bestattungsgebet.[20] Andere Formulare waren an die Londoner Ordnung angelehnt.

---

[17] Vgl. Bellardi, Christliche Gemeinschaft, 1f.

[18] Dathenus' Agende und Psalmbuch ging als erstes vollständiges Kirchenbuch in die Geschichte der niederländischen Kirche ein (vgl. Ijkel, Einleitung, in: Dathenus, Psalmen 1566, 5). Zu Dathenus' Biographie vgl. Ruys, Dathenus u. van Schelven, Dathenus.

[19] Vgl. Kapitulation Kurfürst Friedrich III. mit den niederländischen Einwanderern, 13. Juni 1562, Stadtarchiv Frankenthal I/1. Die Kapitulation ist ediert in: Hildenbrand, Quellen, 3–12. Confirmation der Capitulation 1565; Zweite Capitulation Kurfürst Friederich III. mit den Einwohnern von Frankenthal. Vom 9. Mai 1573 u. Priuilegie vnd Ordnunge der Stadt Franckenthal. 1577.

[20] Eine ausführliche Analyse der Ordnung hat im 19. Jahrhundert Gobius du Sart vorgelegt. Auf ihn bezieht sich die Literatur aus dem 20. Jahrhundert (vgl. Ruys,

Dies lässt vermuten, dass von der Errichtung der Gemeinde 1562 bis zum Druck von Dathenus' Agende 1566 sowohl Microns *Ordinancien* – beziehungsweise a Lascos *Forma ac ratio* – als auch die obrigkeitlich vorgeschriebene Kirchenordnung der Kurpfalz in Frankenthal in Gebrauch waren.[21] Das ekklesiologische Zentrum von a Lascos Theologie hatte Dathenus jedoch aufgegeben: Im Abendmahlsteil erwähnte die Agende die *communio corporis Christi* nur am Rande.[22] Die Kirchenzucht kam in dieser Agende gar nicht vor. Der für a Lascos und Microns Gemeinde zentrale Aspekt der Kirchenordnung wie der Liturgie war somit hier weggelassen. Die Frankenthaler Gemeinde hatte sich – trotz der ausdrücklichen Referenzen auf Microns *Ordinancien* – weit von ihren Ursprüngen entfernt.[23]

John Knox scheint die *Forma ac ratio* intensiv rezipiert zu haben.[24] Wie a Lasco betonte er die Bedeutung der Umkehr des reuigen Sünders. Ausführlich beschrieb er die „Ordure for Public Offendaris".[25] Sie nahm ein Drittel der gesamten Beschreibung der Durchführung der Kirchenzucht ein. Eine solche Bedeutung gestand der Umkehr kein anderer Reformator zu. Bis in die Formulierung hinein scheint Knox sich an a Lasco orientiert zu haben. Die Wiederaufnahmezeremonie sollte vor der Gemeinde vollzogen werden. Nach Rede und Gebet des

---

Dathenus, 250f.; IJKEL, Einleitung, in: DATHENUS, Psalmen 1566, 20–25). Die Ordnungen gleichen einander an den entsprechenden Stellen bis in die Formulierungen hinein, doch unterscheiden sich Satzbau und Wortwahl. Dathenus hat nicht aus dem Druck der *Ordinancien* abgeschrieben, der Dankbaars Edition zugrunde liegt.

[21] So auch RUYS, Dathenus, 249.

[22] Vgl. DATHENUS, Psalmen 1566, 121f.

[23] So ist Gobius du Sarts Urteil, die Gemeinde habe nur noch eine lockere Verbindung zu London gehabt, wohl zuzustimmen (vgl. IJKEL, Einleitung, in: DATHENUS, Psalmen 1566, 25). Seine zweite Aussage, die Londoner Kirchenordnung sei für den allgemeinen Gebrauch nicht so gut zu benutzen gewesen wie z.B. die kurpfälzische Ordnung, kann hingegen nicht als Begründung für die Ausscheidung der Kirchenzucht herangezogen werden. Auch die Kirchenordnung der Kurpfalz sah – wie alle reformierten Ordnungen der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts – die Durchführung der Kirchenzucht vor. Vielmehr zeigt Dathenus' Auslassung der Kirchenzucht, dass die Kirchenzucht nicht mehr in Verbindung mit der Agende gesehen wurde. Vermutlich hatte sie einen eigenständigen Ort innerhalb der Kirchenordnung erhalten. Damit war der Zusammenhang zwischen Kirchenzucht, Gottesdienst und Gemeindebildung aufgehoben.

[24] Vermutlich hat Knox Johannes a Lasco nie persönlich getroffen; in Frankfurt verpassten sich die beiden Reformatoren knapp. Knox leitete die englische Fremdengemeinde in Frankfurt vom Herbst 1554 bis zum März 1555 (vgl. DENIS, Pays Rhénans, 322). A Lasco verließ Emden im April 1555 und erreichte Frankfurt am 13. Mai (vgl. EBRARD, Frankfurt, 74).

[25] KNOX, Buke of Discipline, 231–233.

Pfarrers und Ermahnung an die Gemeinde reichten die Ältesten und führenden Gemeindeglieder dem Wiederaufgenommenen die Hand,

> and one or two in name of the whole shall kiss and imbrace him with all reverence and gravitie, as a member of Christ Jesus.[26]

Die Zusammenstellung von Friedenskuss und Verweis auf das *corpus Christi* sowie die Betonung der Wiederaufnahme machen den Einfluss a Lascos wahrscheinlich. John Knox' *Book of Discipline* zeigt Johannes a Lascos internationale Relevanz exemplarisch auf, die Gemeinde Frankenthal offenbart indes die Grenzen des Einflusses der *Forma ac ratio*. Im letzten Viertel des 16. Jahrhunderts glichen sich die reformierten Gemeinden Deutschlands und der Niederlande sowie die zugehörigen Fremdengemeinden immer stärker einander an. Gleichzeitig etablierten sich immer mehr Gemeinden als Stadtgemeinden oder gar überregionale Kirchen. Der Einfluss einer Kirchenordnung, die auf der Konzeption der Gemeinde als Freiwilligengemeinde basierte, war daher begrenzt.

Interaktion von Theologie und Gemeinde

Die Relevanz der ekklesiologischen Konzeption für die Gemeindepraxis der untersuchten Gemeinden hing von verschiedenen Faktoren ab. Persönlichkeit der Gemeindeleiter, Zusammenarbeit unter den Amtsträgern und äußere Rahmenbedingungen waren Größen, die auf die Verwirklichung der Theologie einwirkten. Die Fremdengemeinden in London hatten einen größeren Handlungsspielraum als die Emder Gemeinde, die in die Stadtgemeinde eingebunden war und sich gegenüber dem Stadtrat wie dem Grafenhaus in einem viel höheren Maße verantworten musste als die Gemeinden in London.

Zudem hatten die handelnden Personen entscheidenden Einfluss auf die Zusammenarbeit zwischen Kirchenrat und Gemeinde. Wenn der Kirchenrat mit sich selbst beschäftigt war wie in der Niederländischen Fremdengemeinde London während der Hamstede-Streitigkeiten, konnte er sich nicht so intensiv um seine Gemeinde kümmern. Das lassen zumindest die Kirchenratsprotokolle vermuten. Gerade in dieser Frage ist jedoch Vorsicht geboten, denn die Protokolle geben nur

[26] Ebd., 232.

wieder, was dem Kirchenrat wichtig war. Es ist möglich, dass er seine Gemeindeglieder wie üblich versorgte und es nur nicht protokollierte.

Die Persönlichkeit des leitenden Pfarrers[27] scheint für das Gemeindeleben ebenfalls von großer Bedeutung gewesen zu sein. Konnte der Pfarrer den Gemeindegliedern den Sinn von Kirchenordnung und Kirchenzucht vermitteln,[28] lebte die Gemeinde in Frieden. Gelang ihm das nicht, kam es zu jahrelangen Auseinandersetzungen wie in der Niederländischen Fremdengemeinde unter Gottfried van Wingen. Der Wille der Gemeindeleiter, die Theologie in der Gemeinde umzusetzen, und ihr Interesse an Kirchenordnung und Theologie waren von elementarer Bedeutung für die Vermittlung der Ekklesiologie in der Gemeinde.

Die Bedeutung der ekklesiologischen Konzeption einer Gemeinde muss von der Bedeutung der Kirchenordnung unterschieden werden. Wenn der Kirchenrat mit den Vorschriften der Kirchenordnung nicht übereinstimmte, ignorierte er sie. Die Französische Fremdengemeinde London hielt sich bei ihrem Umgang mit Renegaten nur soweit an ihre geltende Kirchenordnung, wie die Ordnung ihrer Theologie und ihrer Gewohnheit entsprach. Sie ging sogar noch weiter und las renitenten Gemeindegliedern aus einer Kirchenordnung vor, die nicht die geltende Ordnung war. In der quasiautonomen Gemeinde wog die Theologie des Kirchenrats mehr als das schriftliche Wort der Kirchenordnung. Die Wirkmöglichkeit der Kirchenordnung war nicht so sehr in äußeren Zwängen begrenzt als vielmehr im Interesse der Gemeinde beziehungsweise ihrer Leitungspersonen, die Kirchenordnung zu verwirklichen. Analog war auch die ekklesiologische Konzeption der Gemeinde davon abhängig, wie intensiv der Kirchenrat versuchte, sie zu realisieren – und wie gut die Kommunikation zwischen Kirchenrat und Gemeinde funktionierte.

---

[27] Jede der untersuchten Gemeinden scheint zumindest zeitweilig einen Pfarrer gehabt zu haben, der das Gemeindeleben dominierte. Dies gilt auch für die Gemeinden, in denen es keine offizielle Gemeindeleitung gab. In den Kirchenratsprotokollen der Französischen Fremdengemeinde bestimmte immer ein Pfarrer die Geschicke der Gemeinde. Die Protokolle der Niederländischen Fremdengemeinde zeigen ein ähnliches, wenn auch abgeschwächtes, Bild. Einzig in den Emder Kirchenratsprotokollen kann eine Prävalenz Menso Altings nicht ausgemacht werden. Seine Führerschaft ist durch seine theologischen Schriften und die Literatur überliefert.

[28] Vgl. die Französische Fremdengemeinde London unter der Leitung Robert le Maçons, Sieur de la Fontaines.

Dennoch – und das ist das bemerkenswertere Ergebnis dieser Untersuchung – darf die Bedeutung der Rahmenbedingungen nicht überschätzt werden. Kleine theologische Divergenzen konnten eine völlig unterschiedliche Praxis der Gemeinden zeitigen. Die Analyse hat gezeigt, dass zwischen den beiden Londoner Fremdengemeinden größere Differenzen bestanden als zwischen London und Emden. Bei gleicher Ausgangslage und gleicher Stellung innerhalb der englischen Gesellschaft entwickelten die Niederländische Fremdengemeinde London und die Französische Fremdengemeinde London sehr unterschiedliche Gemeindemodelle, die sie erst im Laufe der Zeit einander anpassten. Die theologischen Unterschiede zeigten in den untersuchten Gemeinden größere Wirkungen als die äußeren Bedingungen. Zwar vertraten die Niederländische Fremdengemeinde und die Französische Fremdengemeinde gegenüber der englischen Obrigkeit eine gemeinsame Position und eine ähnliche ekklesiologische Konzeption ihrer Gemeinde, doch ihre Binnendefinitionen von Gemeinde unterschieden sich beträchtlich. Während der Kirchenrat der Französischen Fremdengemeinde die Gemeinde primär als Abendmahlsgemeinde verstand, orientierte sich die Niederländische Fremdengemeinde an einem differenzierteren Modell. Indessen hatte sie die Gemeinde anfangs als in der Abendmahlsgemeinschaft konstituiert gesehen, wogegen die Französische Fremdengemeinde den Gemeinschaftsaspekt nie betonte.

Die verschiedenen ekklesiologischen Konzepte prägten das Gemeindeleben auf je eigene Weise. Ob der Kirchenrat die Gemeinde als *communio corporis Christi* ansah oder ihre Dienste unmittelbar von Christus herleitete, zeigte sich zum Beispiel im Umgang des Kirchenrats mit Gemeindegliedern, die ein Fehlverhalten begangen hatten, und in den entsprechenden Abkündigungen. Die Niederländische Fremdengemeinde London, die sich als *communio corporis Christi* verstand, bezog alle Gemeindeglieder in ihre Kirchenzuchtentscheidungen ein. Auch betonte der Kirchenrat bei Wiederaufnahmen Liebe und Gemeinschaft. Die stärker von Genf geprägte Französische Fremdengemeinde London dagegen wies Calvins ekklesiologische Grundlagen auch im Verhalten gegenüber ihren Gemeindegliedern auf. Hier handelte der Kirchenrat stellvertretend für die Gemeinde; ein Einverständnis der Gesamtgemeinde in Entscheidungen über die Kirchenzucht war nicht vonnöten.

Die Bestimmung der grundlegenden Beziehung zwischen Kirchenzucht und Abendmahl, die Frage, ob primär der Abendmahlsausschluss der Kirchenzucht diente oder die Kirchenzucht der Erhaltung der

Abendmahlsgemeinschaft, wirkte sich auf Häufigkeit wie Schnelligkeit der Verhängung von Abendmahlsausschlüssen, die Reihenfolge von Abendmahlsausschluss und öffentlicher Buße sowie auf die protokollierten Verlautbarungen aus. Wenn der Abendmahlsausschluss als Strafmittel der Kirchenzucht diente, wurde er schneller, häufiger und ohne Einbeziehung der ganzen Gemeinde verhängt.

Die ekklesiologischen Unterschiede sind in den Protokollen greifbar. Ob sie den Gemeindegliedern bewusst wurden – ob in London zum Beispiel die Gemeindeglieder der Französischen Fremdengemeinde und der Niederländischen Fremdengemeinde die ekklesiologischen Konzeptionen ihrer Gemeinden verglichen – ist nicht überliefert. Noch weniger lässt sich erkennen, ob die Unterschiede in der Ekklesiologie die Haltung der Gemeindeglieder zu Kirchenrat und Kirchenzucht beeinflussten. Ging Maria Emanuelis[29] lieber zum Kirchenrat und unterwarf sich, weil sie in gemeinschaftlich-liebevoller Absicht ermahnt wurde? Schreckte Catherine Nicaises Fall[30] Gemeindeglieder davon ab, sich dem Kirchenrat anzuvertrauen? Der einzige Anhaltspunkt für die Beantwortung solcher Fragen wäre eine Untersuchung, wie häufig Gemeindeglieder freiwillig beim Kirchenrat erschienen und wie oft andere vorgeladen wurden. Doch die Kirchenratsprotokolle sind in dieser Hinsicht unzuverlässig. Es ist nur selten möglich herauszufinden, welche Fälle durch wen erstmals an den Kirchenrat herangetragen wurden.

Die Kirchenratsprotokolle aller Gemeinden teilen indessen mit, dass Gemeindeglieder Unterschiede in der Kirchenzuchtpraxis wahrnahmen. Teils wechselten sie deswegen zu einer englischen Gemeinde (in Emden zu den Täufern), teils versuchten sie, innerhalb der reformierten Gemeinden zu der Gemeinde ihrer Wahl überzutreten: in London zwischen den Fremdengemeinden, in Emden zwischen französischer und deutscher Gemeinde. Dies belegt, dass zumindest einige Gemeindeglieder bewusste Entscheidungen für ein bestimmtes praktisch relevant gewordenes Kirchenverständnis trafen.[31]

---

[29] S.o. den Abschnitt zu öffentlicher Buße, Exkommunikation und Wiederaufnahme in der Niederländischen Fremdengemeinde London.

[30] S.o. den Abschnitt zu öffentlicher Buße, Exkommunikation und Wiederaufnahme in der Französischen Fremdengemeinde London.

[31] Selbstverständlich ist denkbar, dass die Gemeindeglieder lediglich theologische Gründe vorschoben, und im Fall der Übertritte der französischen Flüchtlinge zur deutschen Emder Gemeinde sind persönliche Differenzen mit dem Pfarrer der französischen Gemeinde belegt, doch waren auch diese Differenzen aufgrund der Unzufrieden-

Die ekklesiologische Konzeption hatte somit großen Einfluss auf das Gemeindeleben. Und welche Möglichkeiten besaß die Gemeinde, ihrerseits auf Kirchenordnung und Kirchenkonzeption einzuwirken?

In den ersten Monaten nach Neugründung der Französischen Fremdengemeinde London zeigte sich, dass die Gemeinde die Kirchenordnung und insbesondere die Liturgie verändern konnte. Eingaben und Beschwerden wurden im Kirchenrat gehört. Wenn sie seiner theologischen Vorstellung nicht widersprachen,[32] änderte er Liturgie und Kirchenordnung nach den Wünschen seiner Gemeindeglieder. Insgesamt bestand jedoch offensichtlich wenig Interesse der Gemeindeglieder, unmittelbar auf ihre Kirchenordnung einzuwirken. Dies lässt, zumindest im Fall der beiden Londoner Fremdengemeinden, auf ein grundsätzliches Einverständnis der meisten Gemeindeglieder schließen. Wenn sie Teile von Liturgie und Kirchenordnung nicht billigten, richteten die Franzosen Eingaben an den Kirchenrat, die Niederländer wandten sich auch kämpferisch gegen den Kirchenrat.

Für Veränderungen der Kirchenordnung war das Verhalten der Gemeinde wichtiger als ihre Beschwerden oder Anträge. Der Kirchenrat reagierte auf das Betragen der Gemeindeglieder und passte seine Ordnung dem an. Besonders deutlich wurde das bei der Französischen Fremdengemeinde London. Mehrmals modifizierte der Kirchenrat seine Vorschriften zu Verlobung und Heirat, und jedes Mal war dem ein Vergehen eines jungen Paares vorausgegangen. Wenn der Kirchenrat der Gemeinde in Abkündigungen Teile der Kirchenordnung oder des Verhaltenskodexes einschärfte, war dem ebenfalls ein Regelverstoß vorangegangen.

Umfangreiche Änderungen in der ekklesiologischen Konzeption der Gemeinde sind jedoch nicht primär auf das Verhalten der Gemeindeglieder zurückzuführen. Sie lassen eher einen Anpassungsprozess der Gemeinden untereinander vermuten. Diese ekklesiologischen Modifikationen schlugen sich zum Teil erst nach einigen Jahren, zum Teil gar nicht in den Kirchenordnungen nieder. Es ist abermals hervorzuheben, dass die ekklesiologische Konzeption der Kirchenordnung zwar die

---

heit der Gemeindeglieder mit kirchenordnenden Maßnahmen des Pfarrers entstanden oder zumindest von ihr genährt worden. Es ist nicht möglich, die verschiedenen Motive voneinander zu trennen. Kirchenordnung und Kirchenzucht waren mit Sicherheit Teil der Motivation (s.o. den Abschnitt zur Zusammenarbeit der Ämter in Emden).

[32] Diese Einschränkung ist in den Protokollen ausdrücklich genannt: „[….] veu que la chosse est libre“ (vgl. KP FFL I, 1.11.1560 [14]).

Grundlage für das Gemeindeleben darstellte. Doch sie stimmte nicht immer mit der in der Gemeinde gelebten Ekklesiologie überein.

Auffällig ist, dass manche Entwicklungen in den Gemeinden parallel verliefen. Vor allem die Verhängung des einmaligen Abendmahlsausschlusses als Strafe ist hier zu nennen. In allen Gemeinden zeigte sich im Laufe der 1570er Jahre eine Verschärfung der Kirchenzuchtmaßnahmen.[33] Zeitgleich teilten die Gemeinden die Städte in Bezirke auf, um die Zucht besser durchführen zu können. In Emden und in der Französischen Fremdengemeinde London scheint diese Entwicklung von einer stärkeren Betonung von Bibel, Theologie und Seelsorge begleitet worden zu sein. Die Niederländische Fremdengemeinde London hatte schon in ihren Anfangsjahren die seelsorgerliche Komponente so stark hervorgehoben, dass eine weitere Steigerung nicht mehr zu verzeichnen ist. Im Gegenteil, sie machte die theologischen Grundlagen ihrer Handlungen ab der zweiten Hälfte der 1570er Jahre seltener als zuvor deutlich. Um 1580 wurden in allen Gemeinden vergleichbar häufig und intensiv Abkündigungen protokolliert, die sich explizit auf Theologie und Bibel bezogen.

Konfessionsbildung in den reformierten Gemeinden

Die Untersuchung hat gezeigt, dass neben den von Philip Benedict genannten Faktoren Unterstützung in Briefen und Konventen, Austausch von Pfarrern beziehungsweise Ausbildung von Pfarrern für die eigene und andere Gemeinden und der finanziellen Unterstützung für Genf[34] weitere Punkte als charakteristisch für den untersuchten Kreis von reformierten Gemeinden genannt werden können:[35]

---

[33] Diese Beobachtung lässt wie die Detailanalyse in dem Kapitel zur Emder Gemeinde die einschneidende Bedeutung Menso Altings für Emden bezweifeln.

[34] Vgl. Benedict, Christ's Chuches Purely Reformed, 287–289. Hinzuzufügen ist, dass sich die finanzielle Unterstützung nicht nur auf Genf bezog. Vgl. die Sammlung für Frankenthal oder die Unterstützung für die Gemeinde des Pfarrers Toussain durch die Französische Fremdengemeinde London (vgl. ArchGK, Nellner, 320A, Nr. 29: Brief aus Frankenthal an Emden, 3.6.1569; KP FFL II, 18.6.1572; s.o. den Abschnitt zur Theologie der Kirchenzucht in der Französischen Fremdengemeinde London).

[35] Zu reformierten Charakteristika in der kirchlichen Organisation deutscher reformierter Territorien vgl. auch Münch, Zucht und Ordnung, bes. Kap. 3 u. 4. Münch stellt Gemeinsamkeiten und Unterschiede der Kirchenverfassung von Nassau-Dillenburg, der Kurpfalz und Hessen-Kassel heraus.

Die Gemeinden benutzten in immer stärkerem Maße dieselben liturgischen und katechetischen Schriften. Hier ist insbesondere an den Siegeszug des Heidelberger Katechismus als Lehrschrift und des Dathenus-Psalters als liturgischer Schrift zu denken. Manche Gemeinden vollzogen die Anpassung bewusst, wie die Niederländische Fremdengemeinde London, andere glichen ihre Lehre unausgesprochen den mit ihnen verbundenen Gemeinden an.

Begründet wurden die Adaptationen mit dem Migrationsverhalten der Gemeindeglieder, die in ihrer neuen Gemeinde dieselben Schriften vorfinden sollten wie in den Gemeinden, aus denen sie kamen. Benedicts „Austausch von Pfarrern" muss folglich durch den „Austausch von Gemeindegliedern" ergänzt werden.

Der zweite Grund für die Lehranpassung waren die Synoden und Konvente, auf denen gemeinsame Grundlagen für die Kirchen beschlossen wurden. Die Gemeinden formten – im Fall der Londoner Fremdengemeinden nicht ganz freiwillig und fröhlich – Zusammenschlüsse und versuchten dann, eine gemeinsame Basis für ihr Gemeindeleben zu finden.[36] Es bildeten sich verschiedene reformierte Zentren. Neben Genf und Zürich ist die Kurpfalz zu nennen. Für die Fremdengemeinden erlangten die Emder Synode und die folgenden Synoden auf dem Kontinent und in England grundlegende Bedeutung. Demnach lassen sich zwei Arten von einflussreichen Zentren unterscheiden: Städte wie Zürich oder Genf einerseits sowie Konvente und Synoden andererseits. Die Zusammenschlüsse in Konventen und Synoden hatten für das Leben der Fremdengemeinden größere Relevanz als Genf oder Zürich.

Die Gemeinden und Synoden griffen bei der Ausbildung der gemeinsamen Basis auf die Schriften ihrer Gründungsväter wie auf ihre eigenen Erfahrungen und Modifikationen der Kirchenordnungen zurück. Die Ordnungen der französischen Fremdengemeinden in England haben gezeigt, wie Einflüsse aus London, Genf, Frankreich und von Johannes a Lasco zusammenflossen. Die Bildung des neuen Selbstverständnisses ging aus einer Verschmelzung verschiedener Ordnungen hervor. Die Spezifika der einzelnen Ordnungen wurden dabei größtenteils aufgegeben.

---

[36] Die Vereinheitlichung kann jedoch keinesfalls mit einer „Calvinisierung" gleichgesetzt werden. So noch McGrath, A Life of John Calvin, 198f., der Bucers, Vermiglis und a Lascos Wirkung auf England ebenso als Calvinisierung kennzeichnet wie die Einführung des reformierten Bekenntnisses in der Kurpfalz. Muller arbeitet wesentlich differenzierter (vgl. Muller, After Calvin).

Doch nicht nur in Lehre und Liturgie, sondern auch in ihrer Kirchenzuchtpraxis glichen sich die Gemeinden einander an. In diesem Fall kann die Anpassung nicht auf bestimmte Schriften zurückgeführt werden, die sich allgemein durchsetzten. Vielmehr ist davon auszugehen, dass die Gemeinden entweder durch Beratungen mittels Briefen und Konventen ihre Praxis vereinheitlichten oder – in London – voneinander lernten, indem sie sahen, wie andere Gemeinden auf Probleme reagierten.

Die Vereinheitlichung bestand im Fall der Kirchenzucht in einer Verselbstständigung der Disziplin gegenüber den anderen Topoi der Ekklesiologie, in einer Verschärfung der Zucht sowohl bei der Anwendung einzelner Zuchtmaßnahmen als auch bei der allgemeinen Aufsicht über die Gemeinde (Bezirkseinteilung) und in der Benutzung des Abendmahlsausschlusses als Strafmittel der Kirchenzucht.

Hierin ist ferner eine Vereinheitlichung der ekklesiologischen Konzeption der Kirchenzucht zu sehen. Die Kirchenzucht wurde zum Mittel, die Gemeinde rein zu halten. Die Gemeinschaft der Gemeinde trat immer mehr in den Hintergrund. Die Definition der Gemeinde freilich divergierte zwischen den untersuchten Gemeinden im Laufe der Zeit immer stärker. Die Konformierung in Bräuchen und äußerlich sichtbaren ekklesiologischen Konzeptionen ging einher mit einer innerlichen Differenzierung, die eine Unsicherheit oder zumindest Unklarheit in der theologischen Bestimmung der Gemeinde zu spiegeln scheint.

Die reformierte Konfessionsbildung umfasste in den untersuchten Gemeinden mehr als die gegenseitige Unterstützung und den Austausch von Pfarrern und Gemeindegliedern. Lehre und Leben der Gemeinden wurden vereinheitlicht. Dies lässt sich in den Schriften wie in der Praxis der Gemeinden nachvollziehen. Johannes a Lascos ekklesiologische Gesamtkonzeption trat bei diesem Vorgang immer stärker in den Hintergrund, doch einige seiner organisatorischen Maßnahmen blieben erhalten, ebenso wie Einzelaspekte seiner Ekklesiologie. So wirkten seine Hervorhebung der Bedeutung der Gemeinde für das gesamte Kirchenregiment und seine Betonung von Umkehr und Wiederaufnahme in Ordnungen, Synodenbeschlüssen und Gemeindepraxis fort.

QUELLEN- UND LITERATURVERZEICHNIS

Ungedruckte Quellen

Archiv der Großen Kirche Emden/Johannes a Lasco Bibliothek Emden:
- Nellner 284 Ratsmandat.
- Nellner 285 Verordnung.
- Nellner 320 A–D Briefe und Berichte.
- Nellner 321 Acta miscellanea der französischen Gemeinde zu Emden.
- Nellner 323 Taufzeugenstreit London 1564–1566.
- Nellner 331 Kirchenratsprotokolle.

Stadtarchiv Emden:
- I, 291 Edikte und Verordnungen.
- I, 401 Sonn- und Feiertage, Buß- und Bettag.
- I, 407 Akten zum Begräbnis der Grafentochter Margarethe.
- VII, 1 Plakatenprotokoll 1596–1700.
- VII, 6 Verordnungen des Emder Magistrats, 1597–1796.

British Library London:
- Eg 2568: Discipline of the Walloon Church at Norwich, 1589. Police et discipline eclesiastique observee en Eglises de la langue francoise recoeuisses en ce Royaume d'Angleterre soubz la protection de la serenissime Royne Elizabeth que Dieu conserve en toute heureuse prosperité, Norwich 1589.
- Eg 2734: „Discipline" of the Walloon Church, 1641; with signatures of Ministers and elders 1666–1745. Police & Discipline Ecclesiastique observée es Eglises de la Langue Françoise recueillies en ce Roiaume d'Angleterre sous la protection de nostre Souverain Sire Charles, [que Dieu conserve en toute heureuse prosperité] selon quelle a esté reveüe par le Sinode desdittes Eglises. l'An MDCXLI, London 1641.
- ADD.5853: Strype, John. „Letter from Mr. Battely to Mr. Strypes (27.10.1693): A true accompt of the Voyage of John a Lasco, & those of his Congregation out of England &c." 1693, 441–444.

Eglise Protestante Française de Londres
- MS 297 [Robert le Maçon, Sieur de la Fontaine], Police et Discipline Ecclesiastique obseruee en L'eglise de la Langue Francoise A Londres. 1579.
- MS 3 Actes de l'an 1578 [= 1579] à 1588.
- MS 4 Actes de l'an 1589 à 1615.

Guildhall Library London
- MS 35158 [Edward VI], Charta of Edward VI granting the church formerly Augustinian Friars to ‚the church of the Germans and other foreigners' [‚ecclesie Germanorum aliorumque peregrinorum'] [1550].
- MS 7414 Summary of the dispute in the London Dutch Church concerning the safeguarding of doctrine and ministry [1565?].
- MS 7387 Volume compiled and arranged 1891–2 by J.H. Hessels [Sammlung von Schuldbekenntnissen, Tauf-, Heirats-, Beerdigungs-, Exkommunikationsurkunden, Schuldscheinen, Siegeln u.a.].
- MS 10055 [Symeon Ruytinck u.a.], Kerckelicke oeffeningen en instellingen der Nederlandscher Ghemeente tot London, 1600 [1618].

– MS 7422 Draft of the „Corpus disciplinae“, i.e. rules for the governance of the church [1630?].
– MS 7423 Draft of the „Corpus Disciplinae“ i.e. rules for the governance of the church. [Symeon Ruytingck, Joh. Elisonius]. „Concept over de verbreydinghe van't Corpus Disciplinae ofte Forme van Kerken-Ordeninge.“ London 1643.

Gedruckte Quellen

P.S. Allen/H.M. Allen (Hgg.), Opus Epistolarum Des. Erasmi Roterdami, Bd. 6 (1525–1527), Oxford 1926.

[Menso Alting/Gerardus Geldenhauer], Gründtlicker warhafftiger Bericht van der evangelischen Reformation der christlicken Kercken tho Embden unn in Ostfriesland, van 1520 beth up den huedigen dach/gestellet dorch de samptlicke Dener Christi unde ordentliche Prediger des Hilligen Evangelions darsuelvest, Bremen: Berendt Petersz, 1594.

[Menso Alting/Gerardus Geldenhauer], Korte Bekendtenisse der Christlicken Lehre/so in der Gemeine Gades tho Embden/vth synem Worde gelöuet/gelehret/ vnd geprediget werdt. Sampt bygefügter KerckenOrdnung tho Embden, Bremen: Berendt Petersz, 1594.

Eggerik Beninga, Cronica der Fresen. Teil II: Das 4. Buch der Auricher Handschrift. Die Abweichungen der Emder Handschrift, Aurich 1964.

Martin Bucer, Entwurf einer Reformation im Kurfürstentum Köln (Spätsommer 1543), in: Thomas Wilhelmi (Hg.), Martin Bucers Deutsche Schriften, Bd. 11,1: Schriften zur Kölner Reformation, Gütersloh 1999, 147–429.

Martin Bucer, Ordenung der Christlichen Kirchenzucht. Für die Kirchen im Fürstenthumb Hessen, 1539, in: Hannelore Jahr (Hg.), Martin Bucers Deutsche Schriften, Bd. 7: Schriften der Jahre 1538–1539, Gütersloh 1964, 249–278.

Martin Bucer, Von der waren Seelsorge und dem rechten Hirtendienst, wie derselbige in der Kirchen Christi bestellet und verrichtet werden solle, 1538, in: Robert Stupperich (Hg.), Martin Bucers Deutsche Schriften, Bd. 7: Schriften der Jahre 1538–1539, Gütersloh 1964, 67–245.

[Gert-Jan Buitink (Hg.)], Aulcuns pseaulmes et cantiques mys en chant. A Strasburg. 1539. Faksimile/Facsimile/Fac-similé. Mit einer Einleitung von Jan Luth, Brasschaat 2003.

Eberhard Busch/Alasdair Heron/Christian Link/Peter Opitz/Ernst Saxer/Hans Scholl (Hgg.), Calvin-Studienausgabe, Bd. 2: Gestalt und Ordnung der Kirche, Neukirchen-Vluyn 1997.

Johannes Calvin, Ordonnances Ecclésiastiques, 1541/61, in: Peter Barth/Wilhelm Niesel/Dora Scheuner (Hgg.), Joannis Calvini opera selecta, 5 Bde., Bd. II, München 1952, 325–389.

Johannes Calvin, De scandalis, quibus hodie plerique absterrentur, nonnulli etiam alienatur in pura Euanglii doctrina, 1550, in: Peter Barth/Wilhelm Niesel/Dora Scheuner (Hgg.), Joannis Calvini opera selecta, 5 Bde., Bd. II, München 1950, 159–240.

Johannes Calvin, Institutio Christianae Religionis, 1559, in: Peter Barth/Wilhelm Niesel/Dora Scheuner (Hgg.), Joannis Calvini opera selecta, 5 Bde., Bd. III–V, München 1967–74.

Hermann Dalton (Hg.), Lasciana nebst den ältesten evangelischen Synodalprotokollen Polens 1555–1561, Nieuwkoop 1973 (ND d. Ausg. Berlin 1898).

Willem Frederik Dankbaar (Hg.), Marten Micron: De christlicke ordinancien der Nederlantscher ghemeinten te Londen (1554) (KHSt 7), 's-Gravenhage 1956.

Petrus Dathenus, De Psalmen Davids. Met Catechismus, Formulieren, en Gebeden. Facsimile van de uitgave Heidelberg 1566. Met inleidingen door drs. J.N. Ijkel en dr. W. van't Spijker, Den Hertog 1992.

Emil Egli (Hg.), Aktensammlung zur Geschichte der Zürcher Reformation in den Jahren von 1519–33, Nieuwkoop 1973 (ND d. Ausg. Zürich 1879).

Ubbo Emmius, Friesische Geschichte (Rerum Frisicarum historiae libri 60), Bd. VI, Frankfurt a.M. 1980.

Ubbo Emmius, Geschichte unserer Zeit (1592–1608) (Historia nostri temporis) (Rerum Frisicarum historiae libri 60), Bd. VII, Frankfurt a.M. 1986.

Ubbo Emmius, Menso Altings Leben (Mensonis Altingii vita), Emden 1982.

Erbhuldigung und Confirmation der städtischen Privilegien v. J. 1592, abgedr. in: Monatsschrift des Frankenthaler Altertumsvereins 10 (1902), 18.

Friedrichs des IIIten Confirmation über die Capitulation A. d. 1565 d. 21. Aug., abgedr. in: Monatsschrift des Frankenthaler Altertumsvereins 7 (1899), 38f.

Nicolas des Gallars, Forme de police ecclesiastique, instituée à Londres en l'Eglise des Francois, o.O. [London], ohne Drucker, 1561.

Nicolas des Gallars, Forma politiae ecclesiasticae nuper institutae Londini in coetu Gallorum Nicolao Gallasio authore, 1561, in: A. J. Jelsma/O. Boersma (Hgg.), Unity in Multiformity. The Minutes of the Coetus of London, 1575, and the Consistory Minutes of the Italian Church of London, 1570–1591, (Publications of the Huguenot Society of Great Britain and Ireland 59), London 1997, 111–132.

J.F. Gerhard Goeters (Hg.), Die Akten der Synode der Niederländischen Kirchen zu Emden vom 4.–13. Oktober 1571. Im lateinischen Grundtext mitsamt den alten niederländischen, französischen und deutschen Übersetzungen, Neukirchen-Vluyn 1971.

Johannes Henricus Hessels (Hg.), Ecclesiae Londino-Batavae Archivum, tomus secundus: Epistulae et tractatus cum Reformationis tum Ecclesiae Londino-Batavae historiam illustrantes (1544–1622), Canterbury 1889.

Johannes Henricus Hessels (Hg.), Register of the attestations or certificates of membership, confessions of guilt, certificates of marriages, betrothals, publications of banns, etc., preserved in the Dutch Reformed Church, Austin Friars, London, 1568 to 1872, London u.a. 1892.

Johannes Henricus Hessels (Hg.), Ecclesiae Londino-Batavae Archivum, tomi tertii pars prima (paginae 1–1504, a.d. 1523–16 Jun. 1631). Epistulae et tractatus cum Reformationis tum Ecclesiae Londino-Batavae historiam illustrantes, Canterbury 1897.

Friedrich Joh. Hildenbrand (Hg.), Quellen zur Geschichte der Stadt Frankenthal. Mit Einleitungen, Frankenthal 1894.

A.C. Honders (Hg.), Valerandus Pollanus. Liturgia sacra (1551–1555) (KHB 1), Leiden 1970.

A.J. Jelsma/O. Boersma (Hgg.), Acta van het consistorie van de Nederlandse gemeente te Londen 1569–1585 (RGP Kleine Serie 76), 's-Gravenhage 1993.

Elsie Johnston (Hg.), Actes du consistoire de l'Église française de Threadneedle Street, Londres, vol. 1, 1560–1565 (PHSL, Quarto Series 2), Frome 1937.

Kapitulation Kurfürst Friedrich III. mit den niederländischen Einwanderern, 13. Juni 1562, in: Hildenbrand (Hg.), Quellen, 3–12.

John Knox, The Buke of Discipline, 1560, in: David Laing (Hg.), The Works of John Knox, 6 Bde., Bd. 2, Edinburgh 1895, 183–260.

Abraham Kuyper (Hg.), Joannis a Lasco Opera tam edita quam inedita duobus voluminibus comprehensa, 2 Bde., Amsterdam u.a. 1866, darin:

Johannes a Lasco, Compendium doctrinae de vera unicaque Dei et Christi Ecclesia, eiusque fide et confessione pura: in qua Peregrinorum Ecclesia Londini instituta est, autoritate atque assensu Sacrae Maiestatis Regiae. Quem Deus Opt. Max. ad

singulare Ecclesiae suae decus ornamentum ac defensionem (per gratiam suam) servet, gubernet et fortunet. Amen., London 1551, K II, 285–339.

Johannes a Lasco, De Catechismus, oft Kinder leere, diemen te Londen, inde Duytsche ghemeynte, is ghebruyckende, London 1551, K II, 340–475.

[Johannes a Lasco/Gellius Faber u.a.], Catechismus effte Kinderlehre, tho nütte der Jöget in Ostfriesslandt dorch de Deners des hilligen Godtlicken Wordes tho Embden, Emden 1554, K II, 495–543.

Johannes a Lasco, Forma ac ratio tota ecclesiastici Ministerii, in peregrinorum, potissimum vero Germanorum Ecclesia: instituta Londini in Anglia, per Pientissimum Principem Angliae etc. Regem EDVARDVM, eius nominis Sextu: Anno post Christum natum 1550. Addito ad calcem libelli Priuilegio suae Maiestatis, Frankfurt 1555, K II, 1–283.

Johannes a Lasco, Purgatio ministrorum in ecclesiis peregrin. Francofurti, aduersus eorum calumnias, qui ipsorum doctrinam, de CHRISTI Domini in Coena sua praesentia, dissensionis accusant ab AUGUSTANA confessione, Basel 1556, K I, 243–268.

[Johannes a Lasco u.a.], Een korte ondersoeckinge des gheloofs, ouer de ghene die haer tot de Duydtsche Ghemeinte: die te Londen was, begheven wonden. Wtghestelt door de Dienaers der seluer, Emden 1558, K II, 476–492.

Johannes a Lasco, Responsio ad uirulentam, calumniisque ac mendaciis consarcinatam hominis furiosi IOACHIMI WESTPHALI Epistolam quandam, qua Purgationem Ecclesiarum Peregrinarum Francoforti conuellere conatur: per IOANNEM à LASCO, eius ipsius Purgationis autorem, sic ut Paragraphi Paragraphis e regione respondeant: quo magis faciliusque appareat, utrinam causam aequiorem habeant in hac controuersia, de AUGUSTANA Confessione, Basel 1560, K I, 271–344.

Johannes a Lasco, Toute la forme & maniere du Ministere Ecclesiastique, en l'Eglise des etrangers, dressee a Londres en Angleterre, par le Prince tresfidele dudit pays, le Roy Edouard. VI. de ce nom: L'an apres l'incarnation de Christ. 1550. auec le preuilege de sa Maieste a la fin du liure. Par M. Iean a Lasco. Baron de Polonie. Traduit de Latin en Francois, Emden: Gellius Ctematius, 1556.

J. Marius J. Lange van Ravenswaay, Een corte undersouckinghe des gheloofs (1553) in der Fassung von 1555, in: Heiner Faulenbach/Eberhard Busch (Hgg.), Reformierte Bekenntnisschriften, Bd I/3. 1550–1558, Neukirchen-Vluyn 2007, 277–294.

Martin Luther, Von der Freiheit eines Christenmenschen. 1520, WA, Bd. 7, Weimar 1897, 12–38.

Martin Luther, Deutsche Messe und Ordnung Gottesdiensts. 1526, WA, Bd. 19, Weimar 1897, 44–113.

Robert le Macon, Sieur de la Fontaine, A Catechisme and playne instruction for Children, which prepare themselves to communicate in the holy Supper, yeelding therein openlie a reason of their faith, according to the order of the Frenche Church at London. Written in French by Monsieur Fontaine, Minister of the same Churche there, and lately translated into English by T.W., London: Thomas Middleton, [1580?].

[Robert le Macon, Sieur de la Fontaine], Catechisme et instruction familiere pour les enfans qui se praeparent à communiquer à la saincte Cene: en rendant raison publiquement de leur Foy, selon la forme de l'Eglise François recueillie à Londres, London: Richard Field, 1602.

Eduard Meiners, Oostvrieschlandts Kerkelyke Geschiedenisse of een Historisch en Oordeelkundig Verhaal Van het gene nopens het Kerkelyke in Oostvrieschlandt, en byzonder te Emden, is voorgevallen, zedert den tydt der Hervorminge, of de jaren 1519. en 1520. tot op den huidigen dag. Uit geloofwaardige Schryvers by een verzamelt, met oude stukken, welke of zelden voorkomen, of nooit voorheen het licht gezien hebben; als mede met verscheide onuitgegevene oorspronkelyke brieven, rakende deze en gene Nederlandtsche en andere Kerken, onder het Kruis zittende, verrykt, en tot algemene nuttigheit en stichtinge medegedeelt, Bd. 1, Groningen 1738.

Dietrich Meyer, Ostfriesisches Bekenntnis von 1528, in: Heiner Faulenbach/Eberhard Busch, im Auftrag der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hgg.), Reformierte Bekenntnisschriften Bd. 1/1. 1523–1534, Neukirchen-Vluyn 2002, 211–237.

Martin Micron, De cleyne Catechismus, oft Kinder leere, der Duytscher Ghemeynte, die te Londen is, London: Nicolaes van den Berghe, 1552.

Martin Micron, De cleyne Catechismus, oft Kinder leere, der Duytscher Ghemeynte van Londen, de welcke nu hier ende daer verstroyt is, Emden: Gellius Ctematius, 1558.

Andreas Mühling, Niederländer Bekenntnis, London 1550/1551, in: Heiner Faulenbach/Eberhard Busch (Hgg.), Reformierte Bekenntnisschriften, Bd I/3. 1550–1558, Neukirchen-Vluyn 2007, 59–77.

Ernst Friedrich Karl Müller (Hg.), Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche. In authentischen Texten mit geschichtlicher Einleitung und Register (ThST 5), Waltrop 1989 (ND d. Ausg. Leipzig 1903).

Wilhelm Niesel (Hg.), Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche, Zürich ^{3}1948.

Anne M. Oakley (Hg.), Actes du consistoire de l'Église française de Threadneedle Street, Londres, vol. 2, 1571–1577 (PHSL, Quarto Series 48), London 1969.

Johannes Oecolampad, Oratio de reducenda excommunicatione ad senatum Basiliensem, anno 1530 (Nr. 750), in: Ernst Stähelin (Hg.), Briefe und Akten zum Leben Oekolampads, Bd. 2: 1527–1593, New York/London 1971 (ND d. Ausg. Leipzig 1937), 448–461.

Privilegie und Ordnunge der Stadt Franckenthal. 1577, abgedr. in: Monatsschrift des Frankenthaler Altertumsvereins 8 (1900), 33–35, 37–39, 41f.

Alfred Rauhaus, Der Kleine Emder Katechismus (1554) in der Fassung von 1579, in Heiner Faulenbach/Eberhard Busch (Hgg.), Reformierte Bekenntnisschriften, Bd I/3. 1550–1558, Neukirchen-Vluyn 2007, 295–328.

Bernard Roussel, La Discipline des Eglises réformées de France en 1559: un royaume sans clergé?, in: Michelle Magdelaine/Maria-Cristina Pitassi/Ruthe Whelan/Antony McKenna (Hgg.), De l'Humanisme aux Lumières. Bayle et le protestantisme. Mélanges en l'honneur d'Elisabeth Babrousse, Paris u.a. 1996, 169–191.

Symeon Ruytinck/Caesar Calandrinus/Aemilius van Culenborgh, Gheschiedenissen ende handelingen die voornemelick aengaen de Nederduytsche natie ende gemeynten, wonende in Engelant ende int bysonder tot Londen, vergadert door Symeon Ruytinck, Caesar Calandrinus ende Aemilius van Culenborgh, Dienaren des Godlicken Woords, uitgegeven door J.J. van Toorenenbergen (Werken der Marnix-Vereeniging Serie III. Deel I), Utrecht 1873.

Aart Arnout van Schelven (Hg.), Kerkeraads-Protokollen der Nederduitsche Vluchtelingen-Kerk te Londen 1560–1563 (Werken uitgegeven door het Historisch Genootschap, Derde Serie 43), Amsterdam 1921.

Heinz Schilling/Klaus-Dieter Schreiber (Hgg.), Die Kirchenratsprotokolle der reformierten Gemeinde Emden 1557–1574, 2 Bde., Teil 1: 1557–1574, Teil 2: 1575–1620 (Städteforschung Reihe C: Quellen 3, Teil 1 + 2), Köln u.a. 1989/1992.

Emil Sehling. Fortgef. vom Institut für Evangelisches Kirchenrecht der Evangelischen Kirche in Deutschland zu Göttingen (Hg.), Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts. 7. Niedersachsen: 2. Hälfte: 1. Halbband, bearb. u. mit einer Einleitung versehen v. Anneliese Sprengler-Ruppenthal, Tübingen 1963, darin:

Enno II, Ordenunge und articule, so wy, Enno, grave und herr to Oestfeeslandt etc., in unsen landen allen predicanten und underdanen gebaden hebben, ernstlick toe holden, seer nutliken to leesen, 360–372.

Karckenordenynge vor dem pastoren unde kerckendenern. Wo men doepen schal. Van dem aventmall des Heren und andern kerckengebruyken, 373–397.

Polizeiordnung der Gräfin Anna 1545, 398–413.

Ordnunge der vorsamlinge der predicanten und olderlingen, so alhyr underholden wert [1564/73], 452–454.

[Menso Alting], Acta coetus pastorum ecclesiarum Frisiae Orientalis Embdae convenientium anno 76, 13. die mensis Iunii, 434–439.

Vormaninge vör und na der bedeninge des nachtmals in der kercken edder gemeine Christi in Embden [1576], 466–474.

Summarische beschryvinge der ordnung in der christlicken kercken to Embden, dat is, van den predigeren, oldesten, diaken und ehrem ampte, und erstlick van den predigeren und ehrem beröp [1594], 480–513.

Delfzijlischer Vergleich 1595, 414–418.

Eheordnung, wo idt mit dem hilligen ehestand und allem, wat dem angehorich, als ehelycke verlovinge, bestedinge der ehe, brudtlachten und dergelycken, in der stadt Embden soll geholden werden. 1596, 527–536.

Martin Micron, Kirchenordnung, wie die unter dem christlichen könig auß Engelland Edward dem VI. in der statt Londen in der niderlendischen gemeine Christi durch kön. majest. mandat geordnet und gehalten worden, mit der kirchendiener und eltesten bewilligung, durch herrn Johannes von Lasco, freiherren in Polen, superintendenten derselbigen kirchen in Engelland, in lateinischer sprach weitleuftiger beschrieben, aber durch Martinum Micronium in eine kurze summ verfasset und jetzund verdeutschet. (Heidelberg: Johannes Mayer, 1565), 552–667.

Glenn S. Sunshine, French Protestantism on the Eve of St Bartholomew. The Ecclesiastical Discipline of the French Reformed Churches, 1571–1572, in: French History 4 (1990), 340–377.

Jan Utenhove, 25 Psalmen end andere ghesanghen die men in de Duytsche Ghemeynte te Londen was ghebruyckende [Emden 1557], 26 Psalmen ende ander ghesanghen die men in de Duytsche Ghemeynte te Londen was ghebruyckende [Emden 1558], 11 ander Psalmen door J.V. Autoor der Duytscher ghemeynten (die te Londen was). Sangkboeck [Emden 1558], Faksimile mit einer Einleitung von Jan Luth, Brasschaat 1997.

Jan Utenhove, Simplex et fidelis narratio de instituta ac demum dissipata Belgarum, aliorumque peregrinorum in Anglia ecclesia, Basel: Johannes Oporinus, 1560.

Jan Utenhove, Hondert Psalmen Davids. Mitsgaders het ghesangks Marie, t'ghesangk Zacharie, t'ghesangk Simeons, de thien Gheboden, de artikels des Gheloofs, t'ghebed des Heeren et. overghesett in Nederlandschen dichte, door Ian Wtenhove, London: Jan Daye, 1561.

Jan Utenhove, De Psalmen Davidis, in Nederlandischer sangs-ryme, door Ian Vtenhove van Ghentt, London: Jan Daye, 1566.

Pietro Paolo Vergerio (Hg.), La Forma delle publiche orationi e della confessione e assolutione la qual si usa nella chiesa di forestieri che e nuovamente state instituta in Londra (per gratia di Dio) con l'autoritate e consentimento del Re. Nam claritas Dei illuminavit eum et lucerna ejus est agnus, Zürich: Andreas Gessner/Rudolf Wyssenbach, 1552.

Philipp J. Wenz, Reformations-Jubel-Rede nebst Geschichte der Französisch Reformierten Kirche in Emden, Aurich 2003 (Faksimile d. Ausg. Emden 1819).

Gottfried van Wingen, Formulier kerckendienstes. De thien gheboden Godes, des sondages in der voormiddags-scher predike voor te houden, London: Jan Daye, 1566. [in: Jan Utenhove, De Psalmen Davidis, in Nederlandischer sangs-ryme, door Ian Vtenhove van Ghentt, London: Jan Daye, 1566].

Zweite Capitulation Kurfürst Friederich III. mit den Einwohnern von Frankenthal. Vom 9. Mai 1573, abgedr. in: Monatsschrift des Frankenthaler Altertumsvereins 5 (1897), 27f., 31f., 39f., 41f.

Cornel A. Zwierlein, Ein verschollen geglaubter Abendmahlstraktat Johannes à Lascos von 1548, in: ARG 92 (2001), 43–86.

Huldreich Zwingli, Auslegen und Gründe der Schlussreden. 14. Juli 1523, bearb. v. Emil Egli, in: Emil Egli/Georg Finsler (Hgg.), Huldreich Zwinglis sämtliche Werke (CR LXXXIV), Bd. II, Leipzig 1908, 1–457.

Literaturverzeichnis

Wallace M. Alston Jr/Michael Welker (Hgg.), Reformed Theology. Identity and Ecumenicity, Grand Rapids 2003.

J. Wayne Baker, Christian Discipline and the Early Reformed Tradition: Bullinger and Calvin, in: Robert V. Schnucker (Hg.), Calviniana: Ideas and Influences of Jean Calvin (SCES 10), Kirksville 1988, 107–119.

Oskar Bartel, Jan Laski, Berlin 1981.

Petrus Bartels, Johannes a Lasco (LASRK 9), Elberfeld 1860.

Karl Bauer, Valérand Poullain. Ein kirchengeschichtliches Zeitbild aus der Mitte des sechzehnten Jahrhunderts, Elberfeld 1927.

Bayerische Staatsbibliothek in München/Herzog August Bibliothek in Wolfenbüttel (Hgg.), Verzeichnis der im deutschen Sprachbereich erschienenen Drucke des XVI. Jahrhunderts, I. Abteilung. Verfasser – Körperschaften – Anonyma, Bd. 11, Stuttgart 1987.

Judith Becker, Consistory, Church Order and Congregation in the French Church of London, 1560–1600: A History of Interaction, in: Huguenot Society of South Africa: Proceedings of the 3rd International Huguenot Conference 39 (2002), 214–227.

Judith Becker, Jana Laskiego Forma ac ratio – rozwazanie krytyczno-historyczne/ Johannes a Lascos Forma ac ratio – eine historisch-kritische Betrachtung, übers. v. Bożena Pospiszył, in: Janusz T. Maciuszko/Rafał Leszczyński (Hgg.), Jan Łaski: „Forma i całkowity porządek kościelnego posługiwania", übers. v. Tomasz Płóciennik, Warschau 2004, 243–267 (polnisch), 268–288 (deutsch).

Judith Becker, Bekenntnis der Wallonen in Glastonbury (Frankfurt): Poullains >Professio Fidei Catholicae< von 1554 (1552), in: Heiner Faulenbach/Eberhard Busch, im Auftrag der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hgg.), Reformierte Bekenntnisschriften, Bd. I/3, Neukirchen-Vluyn 2007, 79–114.

Hans Beelen, „Als een kindt des lichts in een nyeuwigheit des leuens". Die eigenwilligen Psalmen Jan Utenhoves, in: Eckhard Grunewald/Henning P. Jürgens/Jan R. Luth (Hgg.), Der Genfer Psalter und seine Rezeption in Deutschland, der Schweiz und den Niederlanden (Frühe Neuzeit 97), Tübingen 2004, 411–420.

Werner Bellardi, Die Geschichte der „Christlichen Gemeinschaft" in Strassburg (1546/1550) (QFRG 18), Leipzig 1934.

Werner Bellardi, Die Vorstufen der Collegia Pietatis bei Philipp Jacob Spener, Gießen 1994 (Dissertation Breslau 1930).

Philip Benedict, Christ's Churches Purely Reformed. A Social History of Calvinism, Hew Haven u.a. 2002.

W. Bernoulli, Das Diakonenamt bei J. a Lasco, Greifensee 1951.

Josef Bohatec, Calvins Lehre von Staat und Kirche mit besonderer Berücksichtigung des Organismusgedankens (Untersuchungen zur Deutschen Staats- und Rechtsgeschichte 147), Aalen 1961 (ND d. Ausg. Breslau 1937).

Harold O.J. Brown, John Laski: a Theological Biography. A Polish Contribution to the Protestant Reformation, PhD diss. Harvard University, 1967.

Stephen E. Buckwalter, Martin Bucer und Emden, in: Emder Jahrbuch 2006, 10–18.

Amy Nelson Burnett, The Yoke of Christ. Martin Bucer and Christian Discipline (SCES 26), Kirksville 1994.

Eberhard Busch, Die Ekklesiologie bei a Lasco und Calvin, in: Strohm (Hg.), Johannes a Lasco, 125–143.

Deborah Rahn Clemens, Foundations of the German Reformed Worship in the Sixteenth Century Palatinate, PhD diss. Drew University, 1995.

Patrick Collinson, The Elizabethan Puritans and the Foreign Reformed Churches in London, in: PrHSL 20 (1964), 528–555.

Patrick Collinson, England and International Calvinism 1558–1640, in: Menna Prestwick (Hg.), International Calvinism 1541–1715, Oxford 1985, 197–223.
Patrick Collinson, Europe in Britain: Protestant strangers and the English Reformation, in: Vigne/Littleton (Hgg.), From Strangers to Citizens, 57–67.
Herman Dalton, Johannes a Lasco. Beiträge zur Reformationsgeschichte Polens, Deutschlands und Englands, Nieuwkoop 1970 (ND d. Ausg. Gotha 1881).
Hermann Dalton, Zur Geschichte der reformirten Kirche in Rußland: kirchenhistorische Studie, Gotha 1865.
Walter Deeters, Was geschah am 18. März 1595 in Emden?, in: van Lengen (Hg.), „Emder Revolution", 9–16.
Philippe Denis, Les Eglises d'Etrangers à Londres jusqu'à la mort de Calvin. De l'église de Jean Lasco à l'établissement du calvinisme, Thèse de Licence Université de Liège, 1974.
Philippe Denis, Pierre Alexandre et la discipline ecclésiastique, in: BHR 39 (1977), 551–560.
Philippe Denis, Discipline in the Huguenot Churches of the Reformation, in: PrHSL 28 (1979), 166–172.
Philippe Denis, Les églises d'étrangers en Pays Rhénans (1538–1564), Paris 1984.
Friedrich Clemens Ebrard, Die französisch-reformierte Gemeinde in Frankfurt am Main 1554–1904, Frankfurt a.M. 1906.
Raingard Eßer, Niederländische Exulanten im England des 16. und frühen 17. Jahrhunderts (Historische Forschungen 55), Berlin 1996.
Ulrich Falkenroth, Gestalt und Wesen der Kirche bei Johannes a Lasco, Diss. Georg-August-Universität Göttingen, 1957.
Timothy G. Fehler, Social Welfare in Early Modern Emden: the Evolution of Poor Relief in the Age of the Reformation and Confessionalization, PhD diss. University of Wisconsin-Madison, 1995.
Timothy G. Fehler, Poor Relief and Protestantism. The Evolution of Social Welfare in Sixteenth-Century Emden (St. Andrews Studies in Reformation History), Aldershot 1999.
Timothy G. Fehler, Diakonenamt und Armenfürsorge bei a Lasco. Theologischer Impuls und praktische Wirklichkeit, in: Strohm (Hg.), Johannes a Lasco, 173–185.
Benno Gassmann, Ecclesia Reformata. Die Kirche in den reformierten Bekenntnisschriften (ÖF.E 4), Freiburg u.a. 1968.
J.H. Gerretsen, Micronius, zijn leven, zijne geschriften, zijn geestesrichting, Nimwegen 1895.
B.A. Gerrish, John Calvin and the Reformed Doctrine of the Lord's Supper, in: McCQ 22 (1969), 85–98.
Heinz Giesen, Art. σκανδαλον, in: Horst Balz/Gerhard Schneider (Hgg.), EWNT, Bd. 3, Stuttgart u.a. ²1992, 594–596.
Albertus van Ginkel, De Ouderling. Der Kirchenälteste. The Elder. Oorsprong en ontwikkeling van het ambt van ouderling en de functie daarvan in de gereformeerde kerk der Nederlanden in de 16e en 17e eeuw. Ursprung und Entwicklung des Ältestenamtes und dessen Funktion in der Reformierten Kirche der Niederlande im 16. und 17. Jahrhundert. Mit Zusammenfassungen in deutscher und englischer Sprache, Diss. Universiteit Utrecht, 1975.
Jasper Goeman, Fragment eines in Emden um 1584 gedruckten Gesangbuchs in niedersächsischer Sprache, in: Jahrbuch der Gesellschaft für Bildende Kunst und Vaterländische Altertümer zu Emden [Emder Jahrbuch] 18 (1913/14), 358–378.
J.F. Gerhard Goeters, Genesis, Formen und Hauptthemen des reformierten Bekenntnisses in Deutschland. Eine Übersicht, in: Heinz Schilling (Hg.), Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland – Das Problem der „Zweiten Reformation".

Wissenschaftliches Symposion des Vereins für Reformationsgeschichte 1985 (SVRG 195), Gütersloh 1986, 44–59.

Ole Peter Grell, Calvinist Exiles in Tudor and Stuart England, Aldershot 1996.

Martin Greschat, Martin Bucer und die Erneuerung der Kirche in Europa, in: Christoph Strohm, unter Mitarbeit v. Henning P. Jürgens (Hg.), Martin Bucer und das Recht. Beiträge zum internationalen Symposium vom 1. bis 3. März 2001 in der Johannes a Lasco Bibliothek Emden (THR 361), Genf 2002, 271–283.

Nicole Grochowina, Durch historische Erinnerung zur konfessionellen Identität? Der Streit zwischen Lutheranern und Reformierten in Ostfriesland um 1600, in: dies./Steffen Bruendel (Hgg.), Kulturelle Identität. Über den Zusammenhang von Vergangenheitsdeutung und Zukunftserwartung für die Konstruktion kollektiver Identitäten, Berlin 2000, 88–107.

Nicole Grochowina, Indifferenz und Dissens in der Grafschaft Ostfriesland im 16. und 17. Jahrhundert (EHS.T 766), Frankfurt a.M. u.a. 2003.

Christian Grosse, Les rituels de la cène. Une anthropologie historique du culte eucharistique réformé à Genève (XVI^{e}–XVII^{e} siècles), Diss. Université de Genève, 2001.

Konrad Gündisch, Transsilvanische Kontakte und Interessen der Familie a Lasco, in: Strohm (Hg.), Johannes a Lasco, 199–217.

Christopher Haigh, The Reformation in England to 1603, in: R. Po-chia Hsia (Hg.), A Companion to the Reformation World (Blackwell Companions to European History), Malden 2004, 135–149.

Gottfried Hammann, Martin Bucer 1491–1551. Zwischen Volkskirche und Bekenntnisgemeinschaft (VIEG Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte 139), Stuttgart 1989.

Meredith Hassall, Dialect Focusing and Language Transfer in Sixteenth Century Germany, PhD diss. University of Wisconsin-Madison, 2001.

Wolf-Dieter Hauschild, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, Bd. 2: Reformation und Neuzeit, Gütersloh 1999.

Reinhold Hedtke, Erziehung durch die Kirche bei Calvin. Der Unterweisungs- und Erziehungsauftrag der Kirche und seine anthropologischen und theologischen Grundlagen (PF 39), Heidelberg 1969.

Willem Heijting, De catechismi en confessis in de Nederlandse reformatie tot 1585 (BBN 27/1), Nieuwkoop 1989.

Karl Hein, Die Sakramentslehre des Johannes a Lasco, Diss. Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, 1904.

Richard H. Helmholz, Canon Law in Post-Reformation England, in: ders. (Hg.), Canon Law in Protestant Lands (Comparative Studies in Continental and Anglo-American Legal History 11), Berlin 1992, 203–221.

Klugkist Hesse, Menso Alting. Eine Gestalt aus der Kampfzeit der calvinischen Kirche, Berlin 1928.

Walter Hollweg, Das Gesangbuch für die niederländischen Flüchtlinge in Emden vom Jahre 1574 und seine Auswirkungen auf den Kirchengesang der reformierten Gemeinden Ostfrieslands, in: Jahrbuch der Gesellschaft für Bildende Kunst und Vaterländische Altertümer zu Emden [Emder Jahrbuch] 41 (1961), 39–58.

Wim Janse, Albert Hardenberg als Theologe. Profil eines Bucer-Schülers (SHCT 57), Leiden u.a. 1994.

Wim Janse, A Lasco und Albert Hardenberg. Einigkeit im Dissens, in: Strohm (Hg.), Johannes a Lasco, 261–282.

Jeffrey P. Jaynes, „Ordo et libertas". Church Discipline and the Makers of Church Order in Sixteenth Century North Germany, PhD diss. Ohio State University, 1993.

Markus Jenny, Gottesdienst feiern. Ökumenischer Leitfaden für die Ausbildung und Praxis der Kirchenmusikerinnen und Kirchenmusiker und für die Hand aller, die an der Gottesdienstgestaltung aktiv beteiligt sind, 2 Bde., Regensburg 2001.

Kai Eduard Jordt Jørgensen, Ökumenische Bestrebungen unter den polnischen Protestanten bis zum Jahre 1645, Kopenhagen 1942.
Henning P. Jürgens, Sozialregulierung der Stadtgemeinde Emden nach den Kirchenratsprotokollen in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, Magisterarbeit Universität Hamburg, 1993.
Henning P. Jürgens, Johannes a Lasco. Ein Leben in Büchern und Briefen. Eine Ausstellung der Johannes a Lasco Bibliothek vom 15.10. bis 28.11.1999 (Veröffentlichungen der Johannes a Lasco Bibliothek Große Kirche Emden 1), Wuppertal 1999.
Henning P. Jürgens, Johannes a Lasco 1499–1560. Ein Europäer des Reformationszeitalters (Veröffentlichungen der Johannes a Lasco Bibliothek Große Kirche Emden 2), Wuppertal 1999.
Henning P. Jürgens, Die vormundschaftliche Regierung der Gräfin Anna und die Berufung Johannes a Lascos zum ostfriesischen Superintendenten, in: Emder Jahrbuch 79 (1999), 42–65.
Henning P. Jürgens, Auctoritas Dei und auctoritas principis. A Lasco in Ostfriesland, in: Strohm (Hg.), Johannes a Lasco, 219–244.
Henning P. Jürgens, Johannes a Lasco in Ostfriesland. Der Werdegang eines europäischen Reformators (SuRNR 18), Tübingen 2002.
Henning P. Jürgens, Drei Jahrzehnte Korrespondenz zwischen Philipp Melanchthon und Johannes a Lasco. Vortrag im Rahmen der Ausstellung „Philipp Melanchthon 1497/1997 – Briefe nach Europa“ in der Johannes a Lasco Bibliothek Emden, in: Günter Frank/Sebastian Lalla (Hgg.), Fragmenta Melanchthoniana. Zur Geistesgeschichte des Mittelalters und der frühen Neuzeit, Heidelberg/Ubstadt 2003, 147–162.
Henning P. Jürgens, Johannes a Lasco und Herzog Albrecht von Preußen in ihren Briefen, in: Emder Jahrbuch 82 (2003), 34–49.
Bernd Kappelhoff, Die „Emder Revolution“ und die Ausbildung der landständischen Verfassung in Ostfriesland bis 1611, in: van Lengen (Hg.), „Emder Revolution“, 95–111.
Bernd Kappelhoff, Die Reformation in Emden. I. Emden am Ausgang des Mittelalters, in: Jahrbuch der Gesellschaft für Bildende Kunst und Vaterländische Altertümer zu Emden [Emder Jahrbuch] 57 (1977), 64–143.
Bernd Kappelhoff, Die Reformation in Emden. II. Durchsetzung und Gestaltung der Reformation bis 1552, in: Jahrbuch der Gesellschaft für Bildende Kunst und Vaterländische Altertümer zu Emden [Emder Jahrbuch] 58 (1978), 22–67.
Robert M. Kingdon, The Control of Morals in Calvin's Geneva, in: Lawrence P. Buck/Jonathan W. Zophy (Hgg.), The Social History of the Reformation. In Honor of Harold J. Grimm, Columbus 1972, 3–16.
Robert M. Kingdon, The First Calvinist Divorce, in: Mentzer (Hg.), Sin and the Calvinists, 1–14.
Robert M. Kingdon, Adultery and Divorce in Calvin's Geneva, Cambridge u.a. 1995.
Ernst Kochs/Diddo Wiarda, Erbe und Auftrag. 450 Jahre Coetus der evangelisch-reformierten Prediger und Predigerinnen Ostfrieslands, Leer 1994.
Walther Köhler, Zwingli und Luther. Ihr Streit über das Abendmahl nach seinen politischen und religiösen Beziehungen, Bd. 2: Vom Beginn der Marburger Verhandlungen 1529 bis zum Abschluß der Wittenberger Konkordie von 1536 (QFRG 7), Gütersloh 1953.
Halina Kowalska-Kossobudzka, Wpływ Jana Łaskiego na kształtowanie się reformacyjnego Kościoła w Małopolsce, in: Wojciech Kriegseisen/Piotr Salwa (Hgg.), Jan Łaski 1499–1560 w Pięćsetlecie urodzin. Materiały konferencji zorganizowanej przez Instytut Historii PAN, Uniwersytet Warszawski oraz Konsystorz Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w RP, Warschau 2001, 15–26.
Matthias Krieg/Gabrielle Zangger-Derron (Hgg.), Die Reformierten: Suchbilder einer Identität, Zürich 2002.

Wojciech Kriegseisen/Piotr Salwa (Hgg.), Jan Łaski 1499–1560 w Pięćsetlecie urodzin. Materiały konferencji zorganizowanej przez Instytut Historii PAN, Uniwersytet Warszawski oraz Konsystorz Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w RP, Warschau 2001.

Richard Kruske, Johannes a Lasco und der Sakramentsstreit. Ein Beitrag zur Geschichte der Reformationszeit (SGTK 7,1), Aalen 1972 (ND d. Ausg. Leipzig 1901).

Olaf Kuhr, „Die Macht des Bannes und der Buße". Kirchenzucht und Erneuerung der Kirche bei Johannes Oecolampad (1482–1531) (BSHST 68), Bern u.a. 1999.

Thomas A. Lambert, Cette loi ne durera guère: Inertie religieuse et espoirs catholiques à Genève au temps de la Réforme, in: BSHAG 23/24 (1993), 5–24.

Thomas A. Lambert, Lampe du fidèle ou fable des prédicateurs. Les Genevois assistent au sermon au XVI[e] siècle, in: Revue du Vieux Genève (1995), 18–27.

Thomas A. Lambert, Preaching, Praying and Policing the Reform in Sixteenth-Century Geneva, PhD diss. University of Wisconsin-Madison, 1998.

August Lang (Hg.), Der Heidelberger Katechismus und vier verwandte Katechismen (Leo Juds und Microns kleine Katechismen sowie die zwei Vorarbeiten Ursins), mit einer historisch-kritischen Einleitung, Darmstadt 1967.

Robin A. Leaver, „Goostly psalmes and spirituall songes": English & Dutch metrical psalms from Coverdale to Utenhove 1535–1566, Groningen 1987.

Hajo van Lengen (Hg.), Die „Emder Revolution" von 1595: Kolloquium der Ostfriesland-Stiftung am 17. März 1995 zu Emden, Aurich 1995.

S,J. Lenselink, De Nederlandse Psalmberijmingen van de Souterliedekens tot Datheen. Met hun voorgangers in Duitsland en Frankrijk, Dordrecht [2]1983.

Roger Ley, Kirchenzucht bei Zwingli (QAGSP 2), Zürich 1948.

F.A. van Lieburg, De reformatorische profetie in de Nederlandse traditie (Willem de Zwijgerstichting. Reformatorische Stemmen 01/1), Apeldoorn 2001.

J. Lindeboom, Austin Friars. History of the Dutch Reformed Church in London 1550–1590, Den Haag 1950.

Christian Link, Zum Thema „Reformierte Identität", in: RKZ 134 (1993), 344–350.

Charles G. Littleton, Geneva on Threadneedle Street: The French Church of London and its Congregation, 1560–1625, PhD diss. University of Michigan, 1996.

Charles G. Littleton, Ecclesiastical Discipline in the French Church of London and the Creation of Community, 1560–1600, in: ARG 92 (2001), 232–263.

Randolph Vigne/Charles G. Littleton (Hgg.), From strangers to citizens: the integration of immigrant communities in Britain, Ireland and colonial America, 1550–1750. Proceedings of a conference convened in London on April 5–7, 2001 by the Huguenot Society of Great Britain and Ireland, Brighton u.a. 2001.

Jan R. Luth, Kommentar zum Faksimile, Aulcuns pseaulmes et cantiques mys en chant. A Strasburg. 1539. Faksimile/Facsimile/Fac-similé, Brasschaat 2003, 3–33.

Diarmaid MacCulloch, The later reformation in England 1547–1603, Houndsmille u.a. 1990.

Diarmaid MacCulloch, Thomas Cranmer. A Life, New Haven u.a. 1996.

Diarmaid MacCulloch, The importance of Jan Łaski in the English Reformation, in: Strohm (Hg.), Johannes a Lasco, 315–345.

Diarmaid MacCulloch, Reformation. Europe's House Divided. 1490–1700, London 2003.

Beate Magen, Die Wallonengemeinde in Canterbury von ihrer Gründung bis zum Jahre 1635 (EHS.G 25), Bern u.a. 1973.

Janusz Małłek, Jan Łaski in der polnischen Geschichtsschreibung, in: Strohm (Hg.), Johannes a Lasco, 347–55.

Abraham Mangon, Kurze doch wahrhafftige Beschreibung der Geschichte der Reformierten in Frankfurt. 1554–1712, hg. u. komm. v. Irene Dingel, Leipzig 2004.

Wilhelm Maurer, Die Kirche und ihr Recht. Gesammelte Aufsätze zum evangelischen Kirchenrecht (JusEcc 23), Tübingen 1976.

Timothy M. McAlhaney, The Influence of the Continental Reformers Bucer, Vermigli and Laski upon Cranmer and the Via Media of the English Reformation, PhD diss. Southwestern Baptist Theological Seminary, 2002.
Kilian McDonnell, John Calvin, the Church and the Eucharist, Princeton 1967.
Alister E. McGrath, A Life of John Calvin. A Study in the Shaping of Western Culture, Oxford 1990.
Raymond A. Mentzer, Le Consistoire et la pacification du monde rural, in: BSHPF 135 (1989), 373–389.
Raymond A. Mentzer (Hg.), Sin and the Calvinists. Morals Control and the Consistory in the Reformed Tradition (SCES 32), Kirksville 1994.
Raymond A. Mentzer, Marking the Taboo: Excommunication in French Reformed Churches, in: ders. (Hg.), Sin and the Calvinists, 97–128.
E. William Monter, The Consistory of Geneva, 1559–1569, in: BHR 38 (1976), 467–484.
Nicolette Mout, Erasmianischer Humanismus und reformierter Protestantismus zur Zeit a Lascos, in: Strohm (Hg.), Johannes a Lasco, 21–34.
Richard A. Muller, After Calvin. Studies in the Development of a Theological Tradition (Oxford Studies in Historical Theology), Oxford 2003.
Paul Münch, Zucht und Ordnung. Reformierte Kirchenverfassungen im 16. und 17. Jahrhundert (Nassau-Dillenburg, Kurpfalz, Hessen-Kassel) (SMAFN 3), Stuttgart 1978.
W. Munting, Berigt omtrent de Hervormde gemeente van Nederlandsche vlugtelingen te London in Engeland, in: GodBij 9 (1835), 855–883.
Otto Naunin, Zur Laski-Kontroverse in der Gegenwart, Diss. Georg-August-Universität Göttingen, 1907.
Otto Naunin, Die Kirchenordnungen des Johannes Laski, in: DZKR 41 (1909), 24–40, 196–236, 348–375.
Wilhelm Neuser, Dogma und Bekenntnis in der Reformation: Von Zwingli und Calvin bis zur Synode von Westminster, in: Carl Andresen/Adolf Martin Ritter (Hgg.), HDThG, Bd. 2: Die Lehrentwicklung im Rahmen der Konfessionalität, Göttingen ²1998, 165–352.
Frederick A. Norwood, The Strangers' „Model Churches" in Sixteenth-Century England, in: Franklin Hamlin Littell (Hg.), Reformation studies. Essays in Honor of Roland H. Bainton, Richmond 1962, 181–196.
Jeannine E. Olson, Nicolas des Gallars and the Genevan connection of the stranger churches, in: Vigne/Littleton (Hgg.), From Strangers to Citizens, 38–47.
Charles H. Parker, The Rituals of Reconciliation: Admonition, Confession and Community in the Dutch Reformed Church, in: Katherine Jackson Lualdi (Hg.), Penitence in the Age of Reformations (St. Andrews Studies in Reformation History), Aldershot 2000, 101–115.
Geoffrey Parker, The ‚Kirk By Law Established' and Origins of ‚The Taming of Scotland'. Saint Andrews 1559–1600, in: Mentzer (Hg.), Sin and the Calvinists, 159–198.
Ray C. Petry, Calvin's Conception of the „Communio Sanctorum", in: ChH 5 (1936), 227–238.
Andrew Pettegree, Foreign Protestant Communities in Sixteenth-Century London, Oxford 1986.
Andrew Pettegree, The London Exile Community and the Second Sacramentarian Controversy, 1553–1560, in: ARG 78 (1987), 223–252.
Andrew Pettegree, The French and Walloon Communities in London, 1550–1688, in: Ole Peter Grell/Jonathan I. Israel/Nicholas Tyacke (Hgg.), From persecution to toleration: the glorious revolution in England, Oxford 1991, 77–96.
Andrew Pettegree, Emden and the Dutch Revolt. Exile and the Development of Reformed Protestantism, Oxford 1992.
Andrew Pettegree, Marian Protestantism. Six Studies (St. Andrews Studies in Reformation History), Aldershot 1996.

Andrew Pettegree, The Struggle for an Orthodox Church: Calvinists and Anabaptists in East Friesland, 1554–1578, in: Bulletin John Rylands Library 70,3 (1998), 45–59.

Fredrik Pijper, Jan Utenhove, zijn leven en zijne werken, Leiden 1883.

Judith Pollmann, Off the Record: Problems in the Quantification of Calvinist Church Discipline, in: SCJ 33 (2002), 423–438.

Alfred Rauhaus, Untersuchungen zu Entstehung, Gestaltung und Lehre des Kleinen Emder Katechismus von 1554, Diss. Georg-August-Universität Göttingen, 1977.

Michel Reulos, La discipline ecclésiastique des Églises réformées françaises en France et dans les Églises du Refuge (1531–1576), in: Bulletin de la Société d'Histoire Moderne 28 (1957), 9–12.

Michel Reulos, L'organisation des Églises réformées françaises et le Synode de 1559, in: BSHPF 105 (1959), 9–24.

Aemilius L. Richter, Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts, 2 Bde., Weimar 1846.

Richard R. De Ridder, John Calvin's Views on Discipline. A Comparison of the Institution of 1536 and the Institutes of 1559, in: CTJ 21 (1986), 223–230.

Dirk W. Rodgers, John à Lasco in England (AmUSt.TR 168), New York u.a. 1994.

Dirk W. Rodgers, John à Lasco's Liturgy of Public Repentance: a Contribution to the Reformed, Presbyterian and Puritan Traditions, in: Heather Murray Elkins/Edward C. Zaragoza (Hgg.), Pulpit, Table, and Songs: Essays in Celebration of Howard G. Hageman (Drew Studies in Liturgie 1), London 1996, 1–32.

Jan Rohls, A Lasco und die reformierte Bekenntnisbildung, in: Strohm (Hg.), Johannes a Lasco, 101–124.

Bernard Roussel/Solange Deyon, Pour un nouvel „Aymon". Les premiers Synodes nationaux des Églises réformées en France (1559–1567), in: BSHPF 139 (1993), 545–595.

Bernard Roussel, ‚Colonies' de Genève? Les premières années de vie commune des églises réformées du royaume de France (ca 1559–ca 1571), in: Bulletin de la Société d'Histoire et d'Archéologie de Genève 26–27 (1996), 1–13.

Theodor Ruys, Petrus Dathenus, mit einem Vorwort von Willem van't Spijker, Houten 1988 (Diss. Vrije Universiteit Amsterdam, 1919).

Thomas Max Safley, Canon Law and Swiss Reform: Legal Theory and Practice in the Marital Courts of Zurich, Bern, Basel, and St. Gall, in: Richard H. Helmholz (Hg.), Canon Law in Protestant Lands (Comparative Studies in Continental and Anglo-American Legal History 11), Berlin 1992, 187–201.

Aart Arnout van Schelven, De Nederduitsche Vluchtelingenkerken der XVI^{e} eeuw in Engeland en Duitschland in hunne beteekenis voor de reformatie in de Nederlanden, 's-Gravenhage 1909.

Aart Arnout van Schelven, Petrus Dathenus, 's-Gravenhage 1913.

Aart Arnout van Schelven, Zur Biographie und Theologie des Valérand Poullain, in: ZKG 47 (1928), 227–249.

Fernand de Schickler, Les églises du refuge en Angleterre, 3 Bde., Paris 1892.

Karl Schiller/August Lübben, Mittelniederdeutsches Wörterbuch, 6 Bde., Aschendorf 1931 (ND d. Ausg. Bremen 1875).

Heinz Schilling, Niederländische Exulanten im 16. Jahrhundert. Ihre Stellung im Sozialgefüge und im religiösen Leben deutscher und englischer Städte (SVRG 187), Gütersloh 1972.

Heinz Schilling, Reformation und Bürgerfreiheit. Emdens Weg zur calvinistischen Stadtrepublik, in: Bernd Moeller (Hg.), Stadt und Kirche im 16. Jahrhundert (SVRG 190), Gütersloh 1978, 128–161.

Heinz Schilling, Calvinistische Presbyterien in Städten der Frühneuzeit – eine kirchliche Alternativform zur bürgerlichen Repräsentation?, in: Wolfgang Ehbrecht (Hg.), Städtische Führungsgruppen und Gemeinden in der werdenden Neuzeit (Städteforschung. Reihe A: Darstellungen 9), Köln u.a. 1980, 385–444.

Heinz Schilling, Reformierte Kirchenzucht als Sozialdisziplinierung? Die Tätigkeit des Emder Presbyteriums in den Jahren 1557–1562 (Mit vergleichenden Betrachtungen über die Kirchenräte in Groningen und Leiden sowie mit einem Ausblick ins 17. Jahrhundert), in: Wilfried Ehbrecht/ders. (Hgg.), Niederlande und Nordwestdeutschland. Studien zur Regional- und Stadtgeschichte Nordwestkontinentaleuropas im Mittelalter und in der Neuzeit. Franz Petri zum 80. Geburtstag (Städteforschung, Reihe A: Darstellungen 15), Köln/Wien 1983, 261–327.

Heinz Schilling, „History of Crime" or „History of Sin"? Some Reflections on the Social History of Early Modern Church Discipline, in: E.I. Kouri/Tom Scott (Hgg.), Politics and Society in Reformation Europe. Essays for Sir Geoffrey Elton on his Sixty-Fifth Birthday, Houndmills 1987, 289–310.

Heinz Schilling, Die Konfessionalisierung im Reich. Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620, in: HZ 246 (1988), 1–45.

Heinz Schilling, Sündenzucht und frühneuzeitliche Sozialdisziplinierung: Die calvinistische presbyteriale Kirchenzucht in Emden vom 16. bis 19. Jahrhundert, in: Georg Schmidt (Hg.), Stände und Gesellschaft im alten Reich (VIEG, Beiheft 29), Stuttgart 1989, 265–302.

Heinz Schilling, Die niederländischen Exulanten des 16. Jahrhunderts. Ein Beitrag zum Typus der frühneuzeitlichen Konfessionsmigration, in: GWU 43 (1992), 67–78.

Heinz Schilling, Reform and Supervision of Family Life in Germany and the Netherlands, in: Mentzer (Hg.), Sin and the Calvinists, 15–61.

Heinz Schilling, Die Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft – Profil, Leistung, Defizite und Perspektiven eines geschichtswissenschaftlichen Paradigmas, in: Wolfgang Reinhard/ders. (Hgg.), Die katholische Konfessionalisierung: wissenschaftliches Symposion der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte 1993 (RGST 135), Münster 1995, 1–49.

Heinz Schilling, Die „Emder Revolution" als europäisches Ereignis, in: van Lengen (Hg.), „Emder Revolution", 113–136.

Heinz Schilling, Johannes a Lasco und Ostfriesland. Eine europäische Beziehungsgeschichte am Vorabend der Konfessionalisierung, in: Strohm (Hg.), Johannes a Lasco, 1–20.

Heinz Schilling, Die konfessionelle Stadt – eine Problemskizze, in: Peter Burschel/Mark Häberlein/Volker Reinhardt/Wolfgang E. J. Weber/Reinhard Wendt (Hgg.), Historische Anstöße. Festschrift für Wolfgang Reinhard zum 65. Geburtstag am 10. April 2002, Berlin 2002, 60–83.

Heinrich Richard Schmidt, Dorf und Religion. Reformierte Sittenzucht in Berner Landgemeinden der Frühen Neuzeit (Quellen und Forschungen zur Agrargeschichte 41), Stuttgart u.a. 1995.

Jean-Claude Schmitt, Les „superstitions", in: Jacques le Goff/René Rémond (Hgg.), Histoire de la France religieuse, Bd. 1, Paris 1988, 417–515.

Walter Schulz, Art.: Alting, Menso, in: Martin Tielke (Hg.), Biographisches Lexikon für Ostfriesland, Bd. 1, Aurich 1993, 24–30.

Menno Smid, Ostfriesische Kirchengeschichte (Ostfriesland im Schutze des Deiches 6), Pewsum 1974.

Menno Smid, Kirche zwischen Burg und Rathaus. Ein Beitrag zur Emder Stadtgeschichte und zum Verhältnis von Staat und Kirche in Emden, in: Kollegium der Ostfriesischen Landschaft (Hg.), Res Frisicae. Beiträge zur ostfriesischen Verfassungs-, Sozial- und Kulturgeschichte (Abhandlungen und Vorträge zur Geschichte Ostfrieslands 59), Aurich u.a. 1978, 131–150.

Menno Smid, Die Bedeutung von Theologie und Kirche für die „Emder Revolution", in: van Lengen (Hg.), „Emder Revolution", 39–48.

Karen E. Spierling, Infant Baptism in Reformation Geneva. The shaping of a community, 1536–1564 (St. Andrews Studies in Reformation History), Aldershot 2005.

Willem van't Spijker, The Ecclesiastical Offices in the Thought of Martin Bucer (SMRT 57), Leiden u.a. 1996.

Willem van't Spijker, Die Bedeutung des Kölner Reformationsversuchs für a Lasco, in: Strohm (Hg.), Johannes a Lasco, 245–260.

Willem van't Spijker, Recht und Kirchenzucht bei Martin Bucer, in: Christoph Strohm, unter Mitarb. v. Henning P. Jürgens (Hg.), Martin Bucer und das Recht. Beiträge zum internationalen Symposium vom 1. bis 3. März 2001 in der Johannes a Lasco Bibliothek Emden (THR 361), Genf 2002, 215–230.

Jesse Spohnholz, Strangers and Neighbors: The Tactics of Toleration in the Dutch Exile Community of Wesel, 1550–1590, PhD diss. University of Iowa, 2004.

Anneliese Sprengler-Ruppenthal, Einleitung zu „Grafschaft Ostfriesland und Harlingerland", in: Emil Sehling. Fortgef. vom Institut für Evangelisches Kirchenrecht der Evangelischen Kirche in Deutschland zu Göttingen (Hg.), Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts. 7. Niedersachsen: 2. Hälfte: 1. Halbband, bearb. u. mit einer Einleitung versehen v. Anneliese Sprengler-Ruppenthal, Tübingen 1963, 307–359.

Anneliese Sprengler-Ruppenthal, Mysterium und Riten nach der Londoner Kirchenordnung der Niederländer (ca. 1550–1566), Köln 1967.

Anneliese Sprengler-Ruppenthal (Hg.), Gesammelte Aufsätze. Zu den Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts (IusEcc 74), Tübingen 2004.

Anneliese Sprengler-Ruppenthal, Lutherische liturgische Formen in Ostfriesland am Ende des 16. Jhs. (die Gottesdienstordnung nach der Engerhafer Liturgie von 1583 und der Marienhafer Kirchenordnung von 1593) und Voraussetzungen ihrer Entstehung [1961], in: dies. (Hg.), Gesammelte Aufsätze, 1–28.

Anneliese Sprengler-Ruppenthal, Zur reformatorischen Kirchenrechtsbildung in Ostfriesland [1964], in: dies. (Hg.), Gesammelte Aufsätze, 29–80.

Anneliese Sprengler-Ruppenthal (Hg.), Nach Gottes Wort reformierte Kirche. Beiträge zu ihrer Geschichte und ihrem Recht (TB 23), München 1964.

Anneliese Sprengler-Ruppenthal, Ausdehnung und Grenzen der Befugnisse der Diakonen in der Londoner niederländischen Gemeinde 1560–64 [1965], in: dies. (Hg.), Gesammelte Aufsätze, 102–121.

Anneliese Sprengler-Ruppenthal, Ein Unionsversuch des 16. Jahrhunderts: Die ostfriesischen Konkordate von 1599 [1966], in: dies. (Hg.), Gesammelte Aufsätze, 81–101.

Anneliese Sprengler-Ruppenthal, Bugenhagen und das protestantische Kirchenrecht [1971], in: dies. (Hg.), Gesammelte Aufsätze, 122–152.

Anneliese Sprengler-Ruppenthal, Zur Verwendung von Bibelstellen in Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts [1981], in: dies. (Hg.), Gesammelte Aufsätze, 177–201.

Anneliese Sprengler-Ruppenthal, Zu den theologischen Grundlagen reformatorischen Kirchenrechts. Studie an einigen Beispielen [1987], in: dies. (Hg.), Gesammelte Aufsätze, 278–297.

Anneliese Sprengler-Ruppenthal, Das kanonische Recht in Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts. Eine Dokumentation [1992], in: dies. (Hg.), Gesammelte Aufsätze, 289–373.

Michael S. Springer, Church building and the Forma ac ratio: The influence of John a Lasco's Ordinance in sixteenth-century Europe, PhD diss. University of St. Andrews, 2004.

Gustav Stählin, Art. σκανδαλον, in: Gerhard Friedrich (Hg.), ThWNT, Bd. 7, Stuttgart 1964, 338–358.

Friedrich Staub/Ludwig Tobler, Schweizerisches Idiotikon: Wörterbuch der schweizerdeutschen Sprache. Gesammelt auf Veranstaltung der Antiquarischen Gesellschaft in Zürich unter Beihülfe aus allen Kreisen des Schweizervolkes, Bd. 5, Frauenfeld 1905.

William P. Stephens, The Theology of Huldrych Zwingli, Oxford 1986.
Christoph Strohm, Ius divinum und ius humanum. Reformatorische Begründung des Kirchenrechts, in: Gerhard Rau/Hans-Richard Reuter/Klaus Schlaich (Hgg.), Das Recht der Kirche, Bd. 2: Geschichte des Kirchenrechts (FBESG 50), Gütersloh 1995, 115–173.
Christoph Strohm, Ethik im frühen Calvinismus. Humanistische Einflüsse, philosophische, juristische und theologische Argumentationen sowie mentalitätsgeschichtliche Aspekte am Beispiel des Calvin-Schülers Lambertus Danaeus (AKG 65), Berlin/New York 1996.
Christoph Strohm (Hg.), Johannes a Lasco (1499–1560). Polnischer Baron, Humanist und europäischer Reformator. Beiträge zum internationalen Symposium vom 14.–17. Oktober 1999 in der Johannes a Lasco Bibliothek Emden (SuRNR 14), Tübingen 2000.
Christoph Strohm, Kirchenzucht und Ethik bei a Lasco, in: ders. (Hg.), Johannes a Lasco, 145–171.
Christoph Strohm, Discipline and integration: Jan Laski's Church Order for the London Strangers' Church, in: Vigne/Littleton (Hgg.), From Strangers to Citizens, 25–37.
Christoph Strohm, Petrus Martyr Vermiglis Loci Communes und Calvins Institutio Christianae Religionis, in: Emidio Campi, in Zusammenarb. mit Frank A. James III. u. Peter Opitz (Hg.), Peter Martyr Vermigli. Petrus Martyr Vermigli. Humanism, Republicanism, Reformation. Humanismus, Republikanismus, Reformation, Genf 2002, 77–104.
Christoph Strohm, Althusius' Rechtslehre im Kontext des reformierten Protestantismus, in: Frederick S. Carney/Heinz Schilling/Dieter Wyduckel (Hgg.), Jurisprudenz, Politische Theorie und Politische Theologie. Beiträge des Herborner Symposions zum 400. Jahrestag der Politica des Johannes Althusius 1603–2003. Mit einer Einleitung von Dieter Wyduckel (Beiträge zur Politischen Wissenschaft 131), Berlin 2004, 71–102.
Christoph Stohm, Recht und Jurisprudenz im reformierten Protestantismus 1550–1650, in: ZRG 123 (2006), 453–493.
Christoph Strohm, Weltanschaulich-konfessionelle Aspekte bei Heidelberger Juristen, in: ders./Joseph S. Freedman/Herman J. Selderhuis (Hgg.), Späthumanismus und reformierte Konfession. Theologie, Jurisprudenz und Philosophie in Heidelberg an der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert (SuRNR 31), Tübingen 2006, 325–358.
Glenn S. Sunshine, From French Protestantism to the French Reformed Churches. The Development of Huguenot Ecclesiastical Institutions, 1559–1598, PhD diss. University of Wisconsin-Madison, 1992.
Glenn S. Sunshine, Reforming French Protestantism. The Development of Huguenot Ecclesiastical Institutions, 1557–1572 (SCES 66), Kirksville 2003.
Nicholas Thompson, Eucharistic Sacrifice and Patristic Tradition in the Theology of Martin Bucer, 1534–1546 (Studies in the History of Christian Traditions 119), Leiden/Boston 2005.
Eelco Verwijs/Jakob Verdam, Middelnederlandsch woordenboek, 5 Bde., 's-Gravenhage 1889ff.
Piet Visser, „A Lasco wedder uns". A Lasco und die Täufer und Nonkonformisten, in: Strohm (Hg.), Johannes a Lasco, 299–313.
Jasper Vree, Abraham Kuyper als Erbe a Lascos, in: Strohm (Hg.), Johannes a Lasco, 357–375.
Jasper Vree/Johann Zwaan (Hgg.), Abraham Kuyper's *Commentatio (1860)*. The Young Kuyper about Calvin, a Lasco, and the Church (Brill's Series in Church History 24), 2 Bde., Leiden u.a. 2005.
G. S. M. Walker, Calvin and the Church, in: Donald K. McKim (Hg.), Readings in Calvin's Theology, Grand Rapids 1984, 212–230.

Jeffrey R. Watt, Women and the Consistory in Calvin's Geneva, in: SCJ 24 (1993), 429–439.

P.B. van der Watt, Johannes à Lasco – kerkorganisator in die vreemde, in: Kerkbode 116 (1975), 476–477,488.

Friedrich Weber, Sendrecht, Policey und Kirchenzucht. Kirchenrechtsbildung und religiös-ethische Normierung in Ostfriesland und Emden bis Ende des 16. Jahrhunderts (Theion. Jahrbuch für Religionskultur 9), Frankfurt 1998.

Marion Weber, Emden – Kirche und Gesellschaft in einer Stadt der Frühneuzeit, Teil 1, in: Jahrbuch der Gesellschaft für Bildende Kunst und Vaterländische Altertümer zu Emden [Emder Jahrbuch] 68 (1988), 78–107.

Marion Weber, Emden – Kirche und Gesellschaft in einer Stadt der Frühneuzeit, Teil 2, in: Jahrbuch der Gesellschaft für Bildende Kunst und Vaterländische Altertümer zu Emden [Emder Jahrbuch] 69 (1989), 39–81.

Jan Remmers Weerda, Entstehung und Entwicklung der Gottesdienstordnungen der reformierten Gemeinde zu Emden. Eine Studie zur Geschichte der reformierten Liturgie in Deutschland, in: Walter Hollweg (Hg.), Wir grüßen die Brüder. Zur Tagung des Reformierten Weltbundes (Östliche Sektion) vom 16. bis 21. August 1956 in Emden. Den Gästen zugeeignet vom Kirchenrat der ev.-ref. Gemeinde Emden, der Evangelisch-reformierten Kirche in Nordwestdeutschland und dem Reformierten Bund für Deutschland, Emden 1956, 17–48.

Jan Remmers Weerda, Die Gemeinde als Gestalt und Problem im frühen reformierten Kirchenrecht [1954], in: Sprengler-Ruppenthal (Hg.), Nach Gottes Wort reformierte Kirche, 190–203.

Jan Remmers Weerda, Wilhelm Zepper und die Anfänge der Reformierten Kirchenrechtswissenschaft in Deutschland [1955], in: Sprengler-Ruppenthal (Hg.), Nach Gottes Wort reformierte Kirche, 162–189.

Jan Remmers Weerda, Das ostfriesische Experiment. Zur Entstehung des Nebeneinander lutherischer und reformierter Gemeinden in der ostfriesischen Territorialkirche [1956], in: Sprengler-Ruppenthal (Hg.), Nach Gottes Wort reformierte Kirche, München 1964, 76–117.

Jan Remmers Weerda, Ordnung zur Lehre. Zur Theologie der Kirchenordnung bei Calvin [1959], in: Sprengler-Ruppenthal (Hg.), Nach Gottes Wort reformierte Kirche, München 1964, 132–161.

Jan Remmers Weerda, Der Emder Kirchenrat und seine Gemeinde. Ein Beitrag zur Geschichte reformierter Kirchenordnung in Deutschland, ihrer Grundsätze und ihrer Gestaltung, hg. v. Matthias Freudenberg u. Alasdair Heron (Emder Beiträge zum reformierten Protestantismus 3), Wuppertal 2000.

Robert White, Oil and Vinegar: Calvin on Church Discipline, in: SJTh 38 (1985), 25–40.

George Huntston Williams, The Polish-Lithuanian Calvin during the Superintendency of John Laski, 1556–60, in: B.A. Gerrish/Robert Benedetto (Hgg.), Reformatio Perennis. Essays on Calvin and the Reformation in Honor of Ford Lewis Battles (PThMS 82), Pittsburgh 1981, 129–158.

Marten Woudstra, De Hollandsche Vreemdelingen-Gemeente te Londen. Gedurende de eerste jaren van haar bestaan, Groningen 1908.

Cornel A. Zwierlein, Der reformierte Erasmianer a Lasco und die Herausbildung seiner Abendmahlslehre 1544–1552, in: Strohm (Hg.), Johannes a Lasco, 35–99.

Cornel A. Zwierlein, Reformierte Theorien der Vergesellschaftung: Römisches Recht, föderal-theologische κοινωνια und die *consociatio* des Althusius, in: Frederick S. Carney/Heinz Schilling/Dieter Wyduckel (Hgg.), Theorie und Politische Theologie. Beiträge des Herborner Symposions zum 400. Jahrestag der Politica des Johannes Althusius 1603–2003. Mit einer Einleitung von Dieter Wyduckel (Beiträge zur Politischen Wissenschaft 131), Berlin 2004, 191–223.

NAMENREGISTER*

Aelricks, Johan, 186
Alba, Fernando Alvarez de Toledo, 113 n. 27, 304, 304 n. 186
Alericks, Jacob, 116
Alexandre, Pierre, 7, 403, 403 n. 1, 404, 404 n. 10, 405, 405 n. 11, 408, 408 n. 34, 409, 409 n. 39, 410–411, 411 n. 46, 437, 440, 464–465, 469 n. 264, 488
Althes, Oierus, 170 n. 221, 172, 179 n. 255, 184
Alting, Menso, 114, 114 nn. 32–34, 115, 118, 120, 127–128, 130 n. 86, 145, 148–149, 165, 172, 173 n. 234, 179 n. 255, 184 n. 278, 188, 188 n. 286, 189–200, 200 n. 326, 201, 226, 229, 238, 250–251, 251 n. 531, 539, 252, 552 n. 27, 556 n. 33
Amelinck, Johan, 182
Anna von Oldenburg, Gräfin von Ostfriesland, 24–25, 80, 108, 109 n. 7, 110, 111 n. 19, 113, 115, 120, 127 n. 79, 143, 143 n. 125, 167–168, 168 n. 214, 169, 169 n. 217, 176, 194, 204
Anne, s. Gnaphaeus, Anne (Wwe. v. M. Wilhelm)
Antwerpen, 228, 266, 404
Aportanus, Georg, 107
Aquilomontan, Hermann, 28
Archambault, [Monsieur] (Anwalt), 486
Artopaeus, Henric, 246
Asch, Antonius, 113, 162–163, 263, 263 n. 23, 268, 299, 404

Backerel, Hermes, 263
Balthasar, s. Molen, Balthasar
Bartels, Petrus, 15
Basel, 23, 29–30, 100
Bawens, Liven, 209
Beaugrand, Jan, 388
Beele, Jan, 303, 367
Benedict, Philip, 17, 556–557
Bent, Clays, 351 n. 361
Bern, 328
Berner, Martin, 137, 182
Bernhardus, s. Eilshemius, Daniel Bernhard
Berts, Gabriel, 302, 306, 306 n. 194, 307, 311
Beza, Theodor, 190
Bitter, Dirk, 164 n. 200
Bizeau, Nicolas, 439, 457
Blaker, Amele, 379
Bleeckster, Barbara, 223 n. 421
Boersma, Owe, 420
Bogart, [Monsieur] (Ältester v. Fernefolle), 528 n. 490
Boger, Noel, 439
Bolardus, Gerhard, 118, 539
Bologna, 23
Bonaer, Didier, 493 n. 350
Bonmarché, Jeanne, 498 n. 371
Borguerie, Daniel, 443, 443 n. 165
Borssum, 28
Boudoin, Michel, 442 n. 161
Bramius, M. Wernerus, 231
Brass, Hermann, 154, 179 n. 255
Briquet, Claude, 438, 494 n. 356, 518
Broeckart, Hans, 213
Brown, Harold Ogden J., 16
Bruvile, Salomo, 224
Bucer, Martin, 16, 27, 28 n. 19, 30, 30 n. 29, 31, 31 nn. 31, 35, 32, 32 nn. 35–37, 33, 33 n. 43, 65, 80, 80 n. 201, 81, 83 n. 219, 86 n. 228, 95, 95 n. 261, 96, 96 n. 266, 101–102, 102 n. 288, 103, 114, 122 n. 66, 248 n. 519, 259, 262 n. 17, 268 n. 54, 426 n. 105, 544 n. 5, 548–549, 557 n. 36
Bugenhagen, Johannes, 119 n. 52, 122 n. 65, 201 n. 334
Bullinger, Heinrich, 23 n. 3, 36 n. 55, 81 n. 210, 265, 267
Bury, Nicolas, 494
Bury, Sandrine, 494

* Personen des 19. und 20. Jahrhunderts werden nur aufgenommen, soweit sie im Haupttext vorkommen.

Cabbellau, Lieven, 314
Caert, Jacob, 305, 305 n. 192, 351 n. 361
Cailon, Jacques, 502
Calfhill, Jacob, 321, 321 n. 262, 322–323, 323 n. 270
Calvin, Johannes, 1, 9, 11 n. 28, 12 n. 36, 14, 16, 33, 33 nn. 39, 43–44, 34, 42, 42 nn. 74, 76–77, 43, 43 nn. 77–78, 44 n. 80, 64 n. 86, 65–66, 80, 80 n. 207, 81, 81 n. 210, 86 n. 228, 103, 103 n. 291, 104, 114 n. 34, 139 n. 113, 190, 191 n. 292, 195, 266, 267 n. 46, 292 n. 138, 299 n. 169, 403, 405, 410, 416, 417 n. 75, 418 n. 38, 419 n. 85, 420, 423, 426 n. 105, 428 n. 110, 436, 492 n. 345, 528 n. 491, 553
Campenere, Marie, 445
Canterbury, 259, 403–404, 437–438, 448, 457, 548
Cappel, Aaron, 413, 471–472
Cappel, Anthoine, 465–466, 512
Carinaeus, Nicolaus, 272, 312
Carmans, Heylken, 382, 382 n. 473, 383, 385, 385 n. 480
Castol, Jean, 413, 470–471, 471 n. 268, 473, 481–482
Celosse, Jasper, 180–182, 182 n. 264, 199, 202 n. 339, 204–206
Chastelain, Pierre, 446–447, 468, 468 nn. 262–263, 488
Chauvin, Achin, 496
Chauvin, Roger, 496
Christoph Cirksena, Graf von Ostfriesland, 113, 113 n. 26
Claatzen, Isebrant, 215
Clasen, Cornelis, 164, 164 n. 200, 165, 165 n. 207
Clerk, Jan, 382
Cock, Janneke, 380
Colthuin, Cornelius, 135, 155, 167, 175, 177, 225, 325, 325 n. 278, 333 n. 311
Comelÿn, Johann, 200, 203 n. 342
Coq, Guillaume, 386
Cordir, Dingen, 380–381
Cornelis, Hector, 197 n. 318
Coulombie, Jean, 517
Cousin, Jean, 411, 411 n. 48, 413, 439, 444, 460, 469, 489
Cranmer, Thomas, 28, 259, 259 n. 1, 261 n. 12, 262 n. 19, 263 n. 24, 264, 403, 403 n. 1
Ctematius, Gellius, 263, 268 n. 52, 281
Cubus, Johannes, 305, 312–313, 329, 329 n. 298
Cunelier, Nicolas, 495

da Reine, Cassiodor, 411 n. 47
Dalton, Hermann, 15
Dänemark, 267–268
Dankbaar, Willem, 12
Darvilliere, Anne, 442
Dathenus, Petrus, 26, 276, 277 n. 101, 282 n. 115, 285, 338, 548–549, 549 n. 18, 550, 550 nn. 20, 22–23, 557
Dauwe, Josias, 263
Davelu, Jan, 391, 391 n. 502, 392 n. 506
de Bert, Pauwels, 317, 317 n. 242
de Bode, Peter, 232
de Boette, Jehan, 474
de Bossu, Isabeau, 495
de Bussy, Vincent, 484, 484 n. 311
de Cueninck, Jan, 367
de Figuersnijder, Wouter, 293
de Grave, Herman, 212, 212 n. 376
de Guines, Jean, 528–529
de la Fontaine, Robert, s. Le Maçon, Robert
de la Haye, Thierry, 457 n. 218
de la Tour, Michel, 456, 456 n. 215, 457, 477, 480–483, 483 nn. 308–309, 484–486, 486 n. 322, 530
de Laune, Guillaume, 413, 413 n. 57
de Laune, Pierre, 473
de Loenus, Gualter, s. Delenus, Walter
de Marchene, Nicolas, 519
de Moer, Abraham, 134–135
de Montesol, Michel, genannt de la Tour, s. de la Tour, Michel
de Moor, Pieter, 363
de Peistere, Reignier, 202
de Restingham, Daniel, 444, 499 n. 375
de Roy, Johan, 161, 161 n. 187
de Toledo, Fernando Alvarez, s. Alba
de Villers, [Monsieur] (Flüchtlingspfarrer), 462, 475
de Villiers, Pierre, s. L'Oiseleur, Pierre
de Vischer, Wilhelm, 143, 143 n. 126, 147
del Corro, Antonio, 411 n. 47
Delaenus, Petrus, s. Delenus Petrus
Delenus, Petrus, 113, 267–269, 271, 300, 345–347, 347 n. 350, 371
Delenus, Walter, 26 n. 12, 113, 261–262, 262 n. 15, 263, 266 n. 43, 267, 267 n. 47

Demetrius, Emanuel, 363 n. 402
Denis, Philippe, 9, 298–299, 309, 420, 444
des Gallars, Nicolas, 299, 361 n. 395, 405, 405 n. 11, 406–408, 408 n. 34, 410, 410 n. 44, 411, 412 n. 54, 414–422, 422 n. 94, 423 n. 97, 424, 424 n. 99, 432 n. 130, 433, 436, 438, 438 n. 144, 440, 452, 458–459, 461, 463, 463 n. 242, 464, 464 n. 245, 465–466, 469, 469 n. 264, 472 n. 270, 473, 476, 476 n. 287, 489, 504, 513–514, 523, 525, 529, 532 n. 504, 533–534, 537, 543
des Landes, Marin, 521
Despoir, [Monsieur], s. d'Vedde, Juvre
Deutsches Reich, 26, 259–260, 543
Deutschland, 16, 38, 113, 268, 551
Dincq, Jehan, s. Le Brun, Jehan
Dorenus, Adrian, 325 n. 276
D. Petrus, s. Hains, Petrus
Drewes, Johann, 164 n. 200
Drulie, Johannes, 318 n. 246
Dryander, Francis, 259
du Chemin, Nicolas, 500, 500 n. 380, 501–502
du Gardin, François, 200, 200 n. 327, 203–204, 206 n. 357
du Handaige, Jean, 519
du Ponchel, Anthoine, 409, 409 n. 38, 440, 460, 463–464, 490, 526
du Prou, Jean, 497
du Verlie, Anthoine, 503 n. 390
Dumas, Jean, 268, 404
d'Vedde, Juvre, genannt Monsieur Despoir, 456–457, 530–531

Edward VI., König von England, 3, 25, 28, 87, 259, 261, 264, 267, 279 n. 108, 341, 371, 403–404, 451, 461
Edzard II. Cirksena, Graf von Ostfriesland, 113, 115–118, 120, 128, 146–151, 164 n. 200, 168, 184
Eilshemius, Daniel Bernhard, 176–177
Elisabeth I., Königin von England, 3, 268–269, 269 nn. 55, 57, 59, 62, 277 n. 102, 341, 404, 409, 440–441, 447, 447 n. 181, 448, 451 n. 195, 548 n. 16
Emanuelis, Maria, 344, 344 n. 344, 345–347, 347 n. 350, 350, 354, 379, 554
Emden, 3, 5–10, 13, 17, 20–21, 25–31, 33, 35, 38–39, 93, 107–258, 268, 272, 274, 281, 289, 299, 307, 312, 316, 321, 325–328, 338, 361–362, 366, 394, 400, 444–446, 456–458, 476–477, 489, 493–494, 502, 511, 527, 532, 535, 539–540, 543, 545, 551, 553–554, 556
Emmius, Ubbo, 112 n. 21, 114 n. 34, 117 n. 44, 118 n. 49, 166, 188, 276 n. 98
England, 1, 3, 11, 20, 28, 31, 36, 38, 77, 259–260, 262–264, 267–268, 271, 274–275, 277, 297, 299, 303, 308, 314, 321, 324–325, 327, 333, 336–337, 340, 351, 358, 362, 370, 397, 404, 408–409, 411, 413–415, 422, 431, 435, 440–441, 443, 445, 447–454, 457–460, 462, 464–465, 471, 473, 480–481, 483–486, 490, 492, 502, 511, 532, 547–549, 553–554, 557
Engelram, Jan, 327, 327 n. 292, 336 n. 316, 352–353, 353 nn. 368–369, 371–372, 372 n. 428, 373
Enno II. Cirksena, Graf von Ostfriesland, 24, 27, 107–108, 108 n. 3
Enno III. Cirksena, Graf von Ostfriesland, 119
Erail, Ebrard, 404
Erasmus von Rotterdam, Desiderius, 23, 23 n. 3, 32 n. 35, 35 n. 52, 50 n. 94

Faber, Gellius, 107, 112, 112 n. 23, 125, 153 n. 161, 179 nn. 255, 258, 188, 226 n. 433, 543
Fagius, Paul, 259, 260 n. 4
Falkenroth, Ulrich, 13, 38, 39 n. 66, 64, 67
Fehler, Timothy G., 10, 235
Finidts, Aaalken, 164 n. 200
Flandrus, Martinus, s. Micron, Martin
Fockinck, Heinrich, 360, 360 n. 392
Fockinck, Moses, 327 n. 292, 360
Fogghe, Willem, 373, 391 n. 502
Folckers, Uucko, 218
Fouet, Pierre, 438, 438 n. 148, 439
Fournier, Collette, 439
Francken, Franciscus, 322, 325
Frankenthal (Pfalz), 3, 26, 277, 548–551
Frankfurt a. M., 3, 5, 24, 26, 35, 484–485, 518
Frankreich, 1, 13, 20, 259–260, 275–276, 303, 408, 410, 412–414, 459–461, 480–481, 483–484, 489, 512–514, 533–534, 557
Frederick, Hans, 302
Friedrich III., Pfalzgraf, 26, 26 n. 15, 549 n. 19

Gallus, Ricardus, s. Vauville, Richard
Garret, Jacques, 385 n. 481
Genf, 1, 3, 11, 14, 18, 20, 33, 65, 81, 90, 190, 205, 328, 403–405, 413, 415–418, 420, 423, 469, 473, 484, 489, 533–534, 553, 556–557
Gerard, Jean, 468 n. 262, 478, 478 n. 290, 479
Ghilbode, Jan, 367
Gibbo, s. Meinders, Gibbo
Ginderich, Matthäus, 107
Glasemaker, Willum, 193
Glastonbury, 265
Gnaphaeus, Anne (Wwe. v. M. Wilhelm), 231
Goddo, Arnould, 530
Gorin, Adrian, 195, 196 n. 318, 197 n. 318
Gotschalc, Jacques, 351 n. 361
Gras, Etienne, 491
Greetsiel, 116
Grell, Ole Peter, 10
Grimershemius, Ritzius Lucas, 173, 177
Grindal, Edmund, 268, 268 n. 54, 273 n. 84, 331, 341 n. 337, 371, 405 n. 11, 409 n. 41, 436, 440–441, 461, 463, 548
Groningen, 118, 228
Gryndall, s. Grindal, Edmund
Guede, Tibe, 154 n. 164
Gyselinck, Adriaen, 302, 307, 382, 392 n. 506

Hains, Petrus, 230
Halewyns, Tanneke, 234 n. 461
Hallier, N.N. (Witwe), 496
Hampton, 500–501
Hamstede, Adrian, 7, 220 n. 410, 269–270, 270 nn. 64, 66, 68, 271, 271 n. 76, 293, 299, 351 n. 562, 355–357, 363, 363 nn. 400, 403, 371, 377, 388, 407, 551
Hardenberg, Albert Rizaeus, 16, 24, 114, 114 n. 30, 138–139, 146, 153 n. 161, 169, 169 n. 217, 172, 178, 179 n. 259, 188, 188 n. 285, 189, 226, 229, 245 n. 505, 248, 252, 264
Heidelberg, 1, 5, 114, 205, 328, 413, 473
Henry VIII., König von England, 259–260
Heshusius, Gottfried, 116
Heshusius, Tilemann, 116
Hesse, Klugkist, 188
Hesse, Petrus, 117
Hessels, Johannes Henricus, 298–299, 316
Hill, Nicolas, 263, 263 n. 23, 281
Hinderix, Cornelius, 249
Hintanus, Gellius, s. Regneri, Gellius Hintanus
Hoen, Cornelius, 52
Holland, 205, 276
Hooker, Richard, 547 n. 10
Hooper, John, 259, 261 n. 12, 264, 454 n. 210
Horn, Robert, 273 n. 84
Huysman, Bartholomäus, 317, 317 n. 243, 320 n. 255, 337 n. 317
Hypofragmus, Petrus, 164, 197–198

in der Loeckfenne, Lucke, 218
Italien, 259

Jacobs, Fie, 219 n. 408
Jacobs, Gillis, 373
Jacobs, Luÿtgin, 217
Janse, Wim, 114
Janssen, Matthias, 198–200, 203–204, 206 n. 357
Jantzoon, Oliver, 215
Jaspars, Anneke, 225–226, 226 n. 432
Jelsma, A. J., 420
Johann Cirksena, Graf von Falkenburg und Dahlen, 108 n. 4, 109 n. 7
Johann Cirksena, Graf von Ostfriesland, 111 n. 19, 113, 115, 115 n. 37, 117, 120, 147, 168 n. 214, 195 n. 207, 201–205
Joris, David, 109, 154
Jürgens, Henning P., 15
Justin, 75 n. 187
Justinian, römischer Kaiser, 201, 205

Karl V., römisch-deutscher Kaiser, 109 n. 7, 112
Keteler (van de Loo), Matthias, 202
Kistenmaker, David, 231
Knolles, Francis, 404
Knox, John, 419 n. 85, 548, 548 n. 14, 550, 550 n. 24, 551
Koperslager, Severin, 153, 153 n. 162, 154, 154 n. 164
Krakau, 23–24
Kremer, Luetke, 241
Kroepels, Cornelis, 162 n. 189
Kuper, Wabbe, 162 n. 189

Kurpfalz, 277, 549–550, 557
Kuyper, Abraham, 5–6

Lambert, Thomas, 15
Lamoot, Jan, 317 n. 242
Lancre, Nicolas, 442
Landius, Rudolph, 115, 172, 184 n. 278, 200 n. 326, 202
Łaski, Hieronymus, 23, 23 n. 4, 24
Łaski, Jan d. Ä., 23
Lausanne, 328
Le Brun, Jehan, genannt Jehan Dincq, 442, 442 n. 161
Le Chevalier, Samuel, 413, 471–472
Le Maçon, Robert, Sieur de la Fontaine, 413, 413 n. 56, 414–415, 421–430, 431 n. 124, 432, 432 n. 130, 435, 457, 467, 467 n. 258, 468, 468 n. 260, 469–470, 470 n. 266, 472, 472 n. 273, 473, 480, 482, 489–490, 490 n. 340, 496 n. 361, 513–514, 524–525, 527–528, 528 n. 491, 531–533, 533 n. 507, 534, 534 n. 509, 536–537, 542, 542 n. 1, 552 n. 28
Le Marchant, Jehan, 457
Le Mettre, Robert, 449–450, 453 n. 203
Le Sage, Pierre, 446
Le Serf, Jean, 503
Le Sueur, Henry, 500–501
Le Sueur, Rachel, 500–501
Le Tieullier, Guillaume, 508
Leerort, 116
Leiden, 473
Leipzig, 24
Lenardt, Johann, 164 n. 200
Lespam, Pierre, 529
Lestain, Guillaume, 468
Ligarius, Johannes, 111 n. 15, 116
Littleton, Charles G., 11
L'Oiseleur, Pierre, Seigneur de Villiers, 413, 470
London, 11–13, 20–21, 25–26, 29–30, 32, 39, 41, 43–44, 48, 77, 79, 86, 88, 90, 93, 95, 97, 111–113, 120–122, 128–129, 131, 156–162, 166, 175–176, 179–180, 187, 191–192, 194, 228, 243–244, 249, 252, 254–255, 259–401, 403–537, 540–543, 545–547, 549, 551–558
Louefebvre, Jan, 443
Löwen, 24
Lucks, Francynke, 351 n. 361
Luther, Martin, 42 n. 77, 52, 74 n. 182, 81, 95–96, 114 n. 34

Maelbranck, Ludovicus, 180–181, 181 n. 261, 183
Magiel, Jehan, 445
Mainz, 24
Man, Thomas, 415 n. 68
Manninga, Uko, 144
Marabut, Jacques, 488
Marechal, Jerôme, 514
Margarethe Cirksena (Tochter Edzards II.), 116–117, 145, 148
Marisal, François, 514
Mary I., Königin von England, 26, 267–268, 404, 512
Mason, Baudouin, 496
Maubert, Guillaume, 464 n. 246
Medmann, Petrus, 139
Meinders, Gibbo, 169
Melanchthon, Philipp, 24, 114 n. 30, 127
Melsen, Louyseken (Wwe. v. Didrick Melsen), 382
Mennens, Sipko, 162 n. 189, 205
Mertens, Janneke (Wwe. v. Jan Boons), 382
Mesmaker, Steven, 154–156, 163, 193
Meus, Hans, 215
Michels, Hindrick, 196, 196 n. 318, 197 n. 318
Michiels, Abraham, 364
Micron, Martin, 5, 8 n. 16, 12, 30, 36, 36 n. 55, 37–38, 38 n. 62, 39, 39 n. 64, 46 n. 85, 55 n. 109, 77, 95, 97 n. 270, 124, 126 n. 75, 175, 177, 184 n. 274, 187, 208, 222, 245 n. 507, 250, 260–262, 265, 267, 267 n. 47, 277–278, 278 n. 107, 279–281, 281 n. 114, 283–285, 285 nn. 129–130, 286–287, 287 n. 132, 288, 290–291, 294, 300, 318 n. 245, 326, 337, 345 n. 347, 360–361, 365, 378, 388 n. 490, 390, 392, 398, 419, 428, 472 n. 273, 549–550
Molen, Balthasar, 237, 239 n. 484
Morély, Jean, 247 n. 516, 547 n. 11
Münch, Paul, 12
Myrbeeck, Jorys, 159–160, 160 nn. 182, 186

N.N., Aleyt, 160
N.N., Emanuel (Mann von Maria Emanuelis), 346
N.N., Jacquelyne (Adoptivtochter u. Magd v. Peter van Uden), 367
N.N., Jurgen, 161
N.N., Katerine (Wwe.), 518

N.N., Nelke (Stiefmutter v. Abraham de Moer), 134–135
N.N., Philipp, 233
N.N., Sara, 368 n. 414
N.N., Thys, 210, 210 nn. 366–367
N.N., Willum, d. Blinde, 235, 235 n. 468
Naunin, Otto, 13–14
Nicaise, Catherine, 492, 492 n. 346, 554
Niederlande, 1, 109, 113, 118, 259–260, 275–276, 297, 304, 447, 459, 461, 466, 473, 533, 547, 551
Norden, 36–37
Norwich, 328, 431, 433, 437

Ochino, Bernardino, 259
Oekolampad, Johannes, 16, 28–31, 33, 65, 81, 81 n. 210, 82–83, 100–101, 103, 170 n. 222, 426 n. 105, 544 n. 5
Ora, David, 370 n. 421
Ostfriesland, 2, 13, 17, 24–25, 27–29, 32, 35, 80, 107–110, 112, 116, 119–120, 123, 128, 145–147, 167, 188, 201, 275, 284, 461
Oudenaarde, 304
Oxford, 413, 474

Padua, 23
Palm, Quirinus, 225 n. 428, 230
Paris, 486, 513
Parker, Matthew, 437
Pelt, Johann, 107
Perrussel, François, 14 n. 41, 262, 267 n. 46
Persy, Simon, 464, 464 n. 246
Pettegree, Andrew, 9–10
Philips, Dirk, 159
Philipp II., König von Spanien, 304 n. 186
Pilsumanus, s. Zuidlaraeus, Johannes
Polen, 1–2, 16, 23–24, 26–27, 36, 547
Pollmann, Judith, 15
Polyander, Jean, 111 n. 19, 115, 164, 197–199, 199 n. 325, 200, 200 n. 326, 202, 202 nn. 337–338, 203, 203 n. 342, 207–208
Poortman, Govaert, 350 n. 358, 355–357, 365, 380–381, 383, 383 n. 475, 395, 395 n. 512, 396
Pouchy, Francisco, 475, 475 n. 286, 476 n. 287
Poullain, Valérand, 14 n. 41, 26, 33, 33 n. 40, 34, 34 n. 45, 35, 37, 66, 88 n. 236, 94 n. 256, 259, 265–266, 331 n. 305, 335 n. 315, 419 n. 85, 433, 433 n. 134, 523 n. 469
Poullart, Anne, 497–498
Poullart, Jean, 497–498
Prevost, Jean, 498 n. 371
Proost, Willem, 382
Pyn, Jorys, 186

Quirinus, s. Palm, Quirinus

Ravets, Sara, 367, 368 n. 414
Regemortel, Assuerus, 314, 314 n. 231
Regius, Jacob, 312–313
Regneri, Gellius Hintanus, 169
Reinhard, Wolfgang, 17
Richter, Aemilius L., 12
Ridley, Nicholas, 263–265, 265 n. 35
Ritzius, s. Grimershemius, Ritzius Lucas
Rivierus, Franciscus, s. Perrussel, François
Rodgers, Dirk W., 16
Roever, Claus, 232
Rognart, Françoise, 529
Rolof, Jutte, 212, 232 n. 453
Rolof, Peter, 212, 232 n. 453
Rotterdam, 198
Rouck, Willem, 303
Rouen, 462, 475, 477, 481–483, 485
Rudolf II., römisch-deutscher Kaiser, 117, 119
Rutland, [Lady], 448 n. 187
Ruytinck, Symeon, 275 n. 96, 276 n. 98, 277 n. 103, 279, 279 n. 108, 280, 280 nn. 110–111, 296 n. 155, 298–299, 308 n. 210, 341 n. 336

Saal, Jacob, 368 n. 414
Sadeler, Janneke, 351, 351 n. 362
Salomo, s. Bruvile, Salomo
Sandwich, 272, 318
Sandys, Edwin, 321 n. 262, 440–441
Savaria, Adrian, 411
Savegrein, Gabriel, 368
Schickler, Fernand de, 407, 420, 431
Schilling, Heinz, 7, 9, 17, 234
Scholapper, Rype, 253 n. 535
Schomaker, Jacob, 209, 209 n. 365
Schonenberg, Hendrik, 325
Schottland, 548
Schreiber, Klaus-Dieter, 7
Schutemaker, Thomas, 162, 237
Schweiz, 259
Scribe, Catherine, 508

Sehling, Emil, 12
Selnavus, Octavius, 275
Selot, Jan, 297 n. 162, 310 n. 214, 313, 342, 342 n. 339, 385 n. 481
Simon, Graf zur Lippe, 118
Simons, Menno, 109
Slemender, Here, 159, 159 n. 180
Smit, Geert, 135
Spanien, 259
Spener, Philipp Jakob, 95, 97 n. 269, 549
Sprengler-Ruppenthal, Anneliese, 10, 13, 37, 90
Springer, Michael, 14
Srijcken, Sandrijne, 365, 365 nn. 407–408, 366, 386
Stel, Hans, 375 n. 444
Stickhausen, 116
Straßburg, 31, 33–34, 66, 95, 404, 548–549
Strohm, Christoph, 18
Strype, John, 268 n. 51
Stuer, Arnoldus, 357, 364 n. 406, 374, 374 n. 440, 375–376, 376 n. 451, 377, 384
Sul, Jasper, 294
Sureau, Hughes, 529
Sylvanus, Georg Octavius, 275, 312, 329, 329 n. 298, 330, 330 n. 301
Syverts, Johanneke, 220–221

Thierry, Louis, 323 n. 271, 373
Thierry, Rachel, 457, 457 n. 218, 493 n. 350, 494
Thomides, Thomas, 359
Timann, Johann, 107
Toussain, [Monsieur] (Pfr. v. Fernefolle), 528 n. 490, 556 n. 34
Truen, Geeraert, 385

Ulpian, 205
Undermarck, Martin, 107
Ungarn, 1, 23
Utenhove, Jan, 6, 36 n. 55, 263, 265–266, 268, 268 n. 51, 273–274, 276, 276 n. 100, 279 n. 108, 280, 301 n. 177, 341 n. 337, 438–439, 464–465

van Asselt, N.N. (Verhasselt), 367
van Auweghem, Paulus, 373 n. 434
van Barle, Hans, 352 n. 364
van Bellen, Johann, 233
van de Walle, Magdalene, 370 n. 421
van den Beke, Adriaen, 367
van den Berghe, Nicolas, s. Hill, Nicolas
van den Driessche, Clement, 303–304, 304 n. 189, 305, 305 n. 190, 308
van der Erve, Gellius, s. Ctematius, Gellius
van der Mote, Paschier, 380
van Esse, Cornelis, 381 n. 468
van Liesvelt, Jacob, 266
van Roode, Jan, 313, 342
van Schelven, Aart Arnout, 298, 316
van Uden, Peter, 367
van Uphaer, Peter, 156–159, 161
van Wingen, Gottfried, 268 n. 52, 272, 274, 274 n. 91, 275, 275 n. 92, 276 n. 100, 281, 282 n. 115, 285–288, 288 n. 133, 289, 295–296, 296 n. 153, 301–303, 305, 305 nn. 192–193, 306 n. 193, 312, 312 n. 222, 313–316, 317 n. 243, 318, 318 n. 245, 322–326, 326 n. 282, 327 nn. 289, 293, 328, 328 n. 293, 329, 329 n. 300, 330 n. 304, 331, 334, 334 n. 313, 342, 352–353, 356, 372, 372 n. 428, 377, 385, 387–388, 390 n. 499, 393, 400–401, 540–541, 546, 552
van Zantvoorden, Clays, 373 n. 434
van Zuylens, Willem, 266
Vancel, Nicolas, 504
Vauville, Richard, 262, 267, 267 n. 46
Velsius, Justus, 7, 272, 272 n. 84, 273, 273 nn. 84–85, 295 n. 148
Veltmann, Arnoldus, 155
Vereycke, Emanuel, 369, 369 n. 417
Vereycke, Joos, 369, 369 n. 417
Vergerio, Pietro Paolo, 265 n. 38
Verhaege, Matheux, 351
Verhaghen, Lisken, 384
Verhasselt, s. van Asselt, N.N.
Vermigli, Peter Martyr, 259, 428 n. 113, 528 n. 491, 542 n. 1, 557 n. 36
Vissius, Adrian, 328 n. 293
von Ankum, Johann, 242 n. 499

Warwick, [Lord], 488 n. 187
Wauters, Clement, 379
Weber, Friedrich, 13
Weerda, Jan Remmers, 10, 13, 28, 167, 172, 175, 219, 247–248, 253
Wellens, Pieter, 269
West, Harmon, 263, 263 n. 23
Wilhelmi, Bartholdus, 275, 312

Wilpin, Nicolas, 405–406, 406 n. 21, 437, 464 n. 246, 495, 499
Woudstra, Marten, 298
Wybo, Joris, s. Sylvanus, Georg Octavius

Zepper, Wilhelm, 80 n. 204
Zuidlaraeus, Johannes (Pilsumanus), 172
Zürich, 23, 82, 90, 95, 190, 265, 548, 557
Zwingli, Ulrich, 14, 23, 28 n. 22, 52, 52 n. 100, 81, 81 n. 210, 82, 90, 90 n. 244, 95, 95 nn. 258, 260, 100, 139 n. 113, 292 n. 138

SACHREGISTER

Abendmahl, 3, 16, 18, 20, 28, 30, 32, 35, 45, 47–60, 64–66, 77–78, 103, 115, 120–121, 125, 127, 129, 132–133, 145, 154, 157–160, 162–163, 176, 179, 182, 184–185, 191, 193–194, 196–199, 202–203, 207–209, 213, 219, 221, 225–229, 231, 233, 237–244, 248–250, 252–253, 255, 263, 265, 272, 283–284, 286, 291, 294–295, 302–303, 315, 317, 319, 322–323, 331, 335–337, 347–349, 354, 356, 358–359, 361, 365–366, 378–387, 389–391, 393, 396, 399–400, 407, 416–417, 420–421, 423, 426–430, 438, 440, 447, 449, 451–455, 462, 478, 485, 487, 491, 495, 502, 513, 516–524, 530, 532, 537, 540, 550, 553
Abendmahlsausschluss, 19, 49, 65, 103, 130, 220–221, 223, 240, 242–243, 253–254, 257, 356–357, 359, 362, 364–366, 373–376, 378, 382–387, 396–397, 399, 406, 417, 425, 433–435, 442–446, 450, 456–457, 479, 486, 494–500, 503–505, 507, 509, 516–524, 530–531, 533, 535, 537, 540–541, 543, 553–554, 556–558
Abendmahlsausschluss, Probezeit, 211–212, 220, 224, 229, 240–241, 253, 355, 365–366, 376, 520
Abendmahlsenthaltung, 102, 235–236, 242, 319, 386, 434, 517
Abendmahlsgemeinde, s. Gemeinde, Abendmahlsgemeinde
(Abendmahls)gemeinde, Reinheit der, s. Reinheit der (Abendmahls)gemeinde
Abendmahlsstreit, 26
Amt, s. Ämterlehre
Ämterlehre, 2, 13, 18, 20, 29, 31–33, 46, 60, 70–93, 123–124, 152, 159–160, 172–173, 190, 197, 206–207, 284, 286–287, 289–292, 331, 334, 339–343, 399–400, 406, 416, 421–422, 424, 427, 432, 434–435, 462, 480, 489, 525, 527, 540–542
Amtsträger, Wahl, 18, 27, 33, 70, 77–78, 80–93, 115, 121, 125, 166–187, 200, 298–315, 320, 322, 324–325, 329, 331, 337, 390, 405–406, 408, 412, 418–420, 422, 463–476, 536–537
Amtsträger, Zusammenarbeit, 18, 80–93, 121–122, 125, 187–208, 274, 315–339, 476–490, 551
Anglikaner, 327, 547
Apostolikum, 43, 282, 290, 360, 427
Armenfürsorge, s. Diakonie
Auferstehung, 43
Augsburger Religionsfriede, 119, 168
Autorität, s. Obrigkeit

Bann, s. Exkommunikation
Bann, großer, 29, 131, 240, 243, 253, s. auch Exkommunikation
Bann, kleiner, 131, 223, 240, 243, 253, 356, 384, 397
Bekenntnis, 5–6, 9, 18, 24, 27, 39, 41–45, 62, 107, 133, 163, 176, 180, 219, 227, 241, 254, 256, 264–265, 275, 290–291, 319, 322, 344–345, 348–349, 352, 354, 358–360, 394, 396, 407–408, 432, 452, 493, 517
Berufung, Prediger/Pfarrer, s. Bestellung, Prediger/Pfarrer
Bestellung, Prediger/Pfarrer, 87, 123–125, 138, 148, 166–175, 256, 312–314, 469–476, 537
Bischof von London, 263, 265, 268–271, 273–274, 284, 293, 303, 306–308, 313–315, 318, 320–326, 328–331, 333, 335–336, 339, 342, 352–354, 356, 361–362, 371–372, 385, 390, 400, 405–406, 408–410, 417–419, 435–441, 444, 453–454, 457–458, 460, 463, 466–467, 469–470, 475, 485, 495, 499–501, 504, 508–510, 526, 536
Bischöflich, s. Episkopal
Buße, 19, 35, 59, 61–63, 103–104, 129, 160, 163, 241, 251, 270, 381, 395–396, 401, 406, 417, 430, 434, 437, 464, 491, 494, 497–498, 505–506, 514–515, 519, 529–531, 533, 536
Buße, öffentlich, 73–74, 92, 105–106, 162–163, 208–230, 237, 241, 243,

250, 253, 265, 267, 269, 271, 286, 344–366, 375, 379–381, 385, 417, 425, 438–439, 444, 450, 452, 456–457, 490–507, 512–516, 519, 523, 536, 554
Buße, privat, 232

Calvinismus, 1, 17, 90, 387
Caritas (christiana), 29, 41, 45, 68–79, 91–92, 104, 122, 125, 246, 248, 252, 347, 354, 357, 377, 387, 394–395, 398, 400, 421, 531, 553–554
Censura morum, 35, 90–92, 125–126, 131, 191, 244–248, 252, 267, 287, 340, 378, 388–393, 414, 426, 434, 466, 468, 524–528, 539, 544
Christologie, 32, 42, 154, 156, 270, 428
Coetus, 25, 35, 40, 75, 90, 92–93, 110–112, 114–117, 119–120, 125–128, 172, 191, 267, 269–271, 300, 307, 309, 341–342, 352–353, 358, 371–373, 390, 405–406, 410, 413, 417–419, 435, 437–438, 442, 446, 452–453, 457–462, 479, 484, 489, 544–545
Communio corporis Christi, 2, 13, 19–20, 29, 32, 35, 39–79, 101, 104, 121, 127, 129, 132–133, 137, 144, 158, 180, 187, 197, 203, 209, 216, 222, 226, 229–230, 238, 247–248, 250, 253, 258, 291–292, 336, 347, 349, 354, 366, 370, 381, 383, 387, 400–401, 421, 423, 427–429, 524, 534, 540, 544–546, 550, 553
Confessio, s. Bekenntnis
Corpus mysticum Christi, s. Leib Christi

Diakonie, 10, 44–45, 78, 86, 113, 115, 123, 138, 156, 192, 210, 235, 237, 337–338, 400, 447, 480, 518
Diakonie, Fremdendiakonie, 113
Dienst am Nächsten, s. Diakonie

Ehe, 77, 121, 129, 159–160, 212, 233, 286, 316, 346, 416, 439, 457, 498, 501–502, 510, 514, 521
Ekklesiologie, 4–6, 9–10, 13, 18–21, 23–106, 121–122, 131, 152, 165–166, 170, 187, 194, 197, 207, 216, 218, 230, 254–258, 282–283, 290, 315, 339, 354, 359, 366, 387, 408, 420–421, 427–428, 445, 449–450, 462, 517, 519, 524, 534–535, 539–558
Ecclesia permixta, 29, 130, 132, 229, 258, 283
Ecclesiola in ecclesia, 96, 248, 539
Emder Synode (1571), 113, 122, 131, 152, 165–166, 170, 275, 277, 413, 544, 557
Episkopal, 330–331, 333, 335, 400
Erwählung, 32, 42–43, 423, 428, 524, 528, 532, 534
Erziehung, 25, 102–103, 142, 282, 289–290, 435, 455, 522
Ewiges Leben, 43, 45, 47, 63, 69, 72, 217, 428–429, 478
Exkommunikation, 19, 29, 48, 54, 61–62, 64, 66–67, 71–73, 75–76, 82, 92, 100–106, 129–130, 136, 139, 155–156, 159, 164–165, 204–205, 208–230, 236, 240–241, 245, 251–254, 257, 270–271, 284, 286–289, 334, 338, 344–366, 368, 371, 375–377, 380, 384–385, 388, 395–397, 399, 405–406, 425, 434, 439, 443–445, 456, 490–507, 509, 516, 519–522, 531, 541, 543, 547

Flüchtling, 8, 33, 45, 109, 111–115, 156, 161, 166, 179, 194, 228, 243–244, 252, 259, 268, 272, 275–276, 297, 327–328, 358, 362, 412, 440, 456, 462, 464, 470–471, 475, 477, 480–484, 486, 489, 502, 512–513, 515–516, 543
Freidenker, s. Libertiner
Freiheit, christliche, s. libertas christiana

Gemeinde, Abendmahlsgemeinde, 2, 47, 59, 159, 187, 219, 236, 240–242, 247, 253–256, 258, 358, 360, 366, 397, 495, 498, 502–503, 507, 510, 516–518, 535, 539–541, 553, s. auch Reinheit der (Abendmahls)gemeinde
Gemeinde, Bekenntnisgemeinde, 362
Gemeinde, Bürgergemeinde, 139, 152, 173, 187, 255–257, 371
Gemeinde, Freiwilligengemeinde, 25, 45, 96, 255, 362, 371, 394, 532, 546, 551
Gemeinde, landeskirchlich/Stadtgemeinde, 451, 532, 546, 551
Gemeinschaft, 30–32, 34, 38, 40–68, 70, 73–77, 81, 95–97, 101–103, 106, 110, 121–122, 129, 132, 134, 137, 144, 157–158, 180, 190, 196–197, 203, 207–209, 211, 213–214, 218–219,

221–222, 226–227, 236, 238–240, 243, 249–250, 257–258, 269, 285, 289–291, 332, 335–336, 344, 346–349, 354–355, 357–358, 366, 375, 379, 384–385, 387, 390, 393, 395, 397–400, 420, 423, 430, 433, 445, 459, 491, 494, 497–498, 503–504, 520, 524, 529, 534, 539, 541, 547, 553–554, 558
Gemeinschaft des Leibes Christi, s. communio corporis Christi
Gesetz, s. Gott, Gebot
Gewissheit, 45–46, 52–54, 66, 428, 528, s. auch Vergewisserung
Glaubensbekenntnis, 4, 18, 25, 40, 48, 154, 229, 294, 337, 348–349, 358–360, 362, 399, 408, 452, 462, 503, 535
Gott, Ehre, 44, 49–50, 52–53, 60–62, 66, 69, 88, 91, 97, 103–104, 148, 176, 203
Gott, Gebot, 30, 43, 55, 57, 61, 64, 68–70, 76, 78–79, 81, 102, 121–122, 150, 154, 282–283, 289–291, 360, 382, 427–428, 492, 503, 506, 529, 533
Gottesdienst, 3, 28, 32, 38, 40–41, 43, 45, 48, 69, 87, 93–94, 96–98, 105–106, 125, 133, 141–142, 149, 157, 182, 208–209, 213, 215, 225–226, 240, 243, 247, 252, 260, 263, 285, 287–288, 295–296, 300–301, 303, 312, 334, 336–337, 345, 348–349, 353, 359, 362, 366, 379, 381, 401, 407, 417–418, 420–421, 424, 432, 438, 452, 456, 472, 475–476, 493, 508, 523, 545
Gottesdienstenthaltung, 82, 102, 236

Heil, 43–44, 47–48, 51, 53, 60, 62, 64, 74, 122, 184, 220, 291, 357, 363, 385, 395, 427, 450
Heiliger Geist, 42, 47, 68, 73, 88, 94, 171, 176–177, 184, 282–283, 307, 323, 478
Hermeneutik, 54, 70
Humanismus, 23, 52

Identitätsbildung, 11
Institution, 10, 13, 25, 28, 37–38, 55, 67, 74, 128, 261, 283, 298, 544–545
Interim, 25, 111, 260
Internationalität, 3
Irenik, 114

Jurisprudenz, 14, 18, 135

Katechismus, 4–6, 8, 18, 27, 30–32, 38–39, 41–44, 67, 86, 93–94, 108, 112, 119–133, 175, 180, 238–240, 254, 265–266, 277–292, 360–361, 399, 413–415, 418, 426–430, 528, 541–542, 549, 557
Katholizismus, 23–24, 45, 107–108, 114, 118, 153, 159–160, 225, 230, 237, 242, 257, 304, 327, 370, 417, 433, 512–516, 536
Kirchenrecht, 10, 13, 21, 200–201, 206, 295
Konfessionalisierung, 9, 17, 235
Konfessionalismus, 2
Kongregationalismus, 1, 330, 335–336, 339, 400
Königsherrschaft Christi, 80, 143, 539
Konvent, 93, 277, 408, 413–414, 431–432, 435, 459, 484–486, 557–558

Leib Christi, 2, 20, 31–32, 45–46, 52, 58–59, 64, 66, 69–70, 72, 98, 102, 132, 216, 222, 250, 258, 291, 349, 357, 425, 428, 491, 541, 551
Lex s. Gott, Gebot
Lex caritatis, 2, 68–79, 248, 250, 252
Libertas christiana, 68–79, 82, 92
Libertiner, 107, 147, 153, 235, 237, 242, 257
Liebe (christliche), s. caritas (christiana)
Liturgie, 28, 33–37, 48–49, 65–66, 73, 79, 93–98, 106, 139, 152, 178, 186, 192, 195, 213, 250, 257, 265, 276, 289, 292–298, 336, 348, 352, 362, 379–381, 393, 395, 399, 401, 407, 448, 455, 494, 540, 550, 555, 557–558
Luthertum, 2, 25–26, 45, 107–108, 111–113, 115–117, 128, 146–149, 152–153, 168, 177–178, 185, 202, 256, 280

Metanoia, s. Umkehr
Migration, 3, 259, 272, 557

Notae ecclesiae, 6, 44, 103, 253–254, 282–283, 290, 291–292, 295, 428

Obrigkeit, 4, 18, 20–21, 29, 80–82, 95, 100–101, 109–110, 114, 116–117, 121, 124, 128–130, 133–171, 179–180, 188, 195, 197–198,

206–207, 213, 220, 226–227, 234–235, 237, 242, 250–251, 255–256, 264, 269, 272, 284, 321, 331, 336, 342, 354–356, 362, 369–371, 418, 422, 435–462, 479, 481, 485, 487, 499–502, 510, 524, 531–532, 535, 543, 553
Ordination, 32, 34, 88–89, 124, 148, 166, 170, 175–178, 184, 186–187, 312–313, 419, 421–423, 469–473
Orthodoxie, 43, 188, 243

Pädagogik, s. Erziehung
Papsttum, s. Katholizismus
Patronatsrecht, 168
Pneumatologie, 42, 177–178, 187
Prädestination, s. Erwählung
Presbyterial, 3, 330–331, 339, 400
Prophetia, 25, 35, 79, 93–98, 121, 191, 273, 277, 292–298, 325, 330–331, 416, 423, 475–476, 541, 544–545, 549
Prophetie, 159–160, 295–296, 407, 416, 418, 420–421, 423, 432, 462, 473–475, 480, 482, 548
Prophezei, 95, 548
Propositien, 275, 292, 296, 298, 342, 421, 424, 434, 473–475, 526
Puritanismus, 1, 11, 327, 448, 454, 547–549

Rechtfertigung, 74, 202, 215, 258, 273, 289
Reich Gottes, 63–64, 69, 76, 144, 208, 212, 214, 218, 220, 229, 251, 254, 356, 385
Reinheit der (Abendmahls)gemeinde, 2, 38, 56, 64–66, 100, 103, 129–133, 215, 227, 229, 236, 238–242, 250–251, 258, 357, 366, 377, 387, 491, 506, 517–518, 520–522, 524, 527, 542, 558
Renegaten, 153, 412, 414, 417, 424, 491, 512–515, 536, 552
Römisches Recht, 201

Sakrament, 13, 40, 42, 45, 51–52, 60, 69, 83–84, 96, 102–103, 122, 127, 129, 239, 248–249, 252, 254, 260–261, 282, 290, 295, 342–343, 360, 416, 421, 539
Schuldbekenntnis, 73, 76, 100, 104–105, 133, 212, 317, 319, 323–324, 327, 329–330, 332, 344–345, 348, 350–353, 363, 365–366, 379–380, 385–386, 395–396, 399, 417, 491, 505, 519
Seelsorge, 30, 32, 38, 92, 99, 101–102, 104, 115, 125, 190, 358, 370, 385, 426–429, 389, 519, 524, 531, 533, 537, 542, 545, 547, 556
Sozialdisziplinierung, 9, 12
Spiritualismus, 107, 479
Sünde, 30–31, 48, 60–68, 71, 73–75, 99–106, 131–133, 139, 208–209, 211, 213–216, 220, 222, 234, 240–241, 243, 284, 287–289, 330, 346–348, 357, 363–364, 366, 385, 393–396, 400–401, 409–410, 425–426, 433, 492–493, 495, 497, 499, 506, 508, 519–522, 524, 528–531, 533, 537, 542, 544, 546–547, 550
Sünder, s. Sünde
Sündenvergebung, 43, 65, 74, 76, 103, 238, 240, 258, 273, 283, 289–290, 381
Superintendent, 2, 6, 24–27, 29–30, 32, 38, 80, 84, 87–88, 92–93, 98, 101–102, 108, 110, 114, 119–120, 122–123, 125, 127–128, 143, 166, 175, 188, 195, 214, 254, 261–262, 303, 318, 333, 335, 341, 371, 422, 436, 454, 460–461, 463, 510
Synode, 90, 125, 413–414, 459–462, 483, 557–558, s. auch Emder Synode
Synodal, 2–3

Taufe, 34, 51, 55, 60, 127, 156–157, 159–160, 198, 200, 219, 239, 254, 256, 274, 283, 286, 306, 315–339, 360, 390, 416, 421, 430, 434, 448, 452, 454, 460, 514
Täufertum, 24, 31, 45, 66, 107–109, 115, 141, 145–147, 153–159, 163, 177, 193, 198, 215–216, 219, 235, 237, 242, 257, 262, 264, 269–270, 275, 327, 369–370, 440, 479, 516, 540, 554
Theokratie, 143, 152, 174, 539

Umkehr, 56, 61–63, 67, 71–73, 76, 100–101, 103–106, 129–133, 197, 211–213, 216, 220, 230, 234, 240, 250, 252, 273, 286–289, 346, 357, 385, 394–398, 400, 425, 495, 506, 521–522, 529, 533, 542–545, 547, 550, 558

Verfolgung, 8, 412, 480, 513, 516
Vergewisserung, 20, 45–46, 49–50, 52–53, 59, 98, 426, 429
Versöhnung, 48, 56, 58, 76, 92, 99, 104–106, 134, 156, 195, 198, 203, 209, 211, 214, 225, 249, 284, 317–318, 324, 326, 329, 334, 344–348, 350, 365, 374, 409, 433, 444, 501–502, 522
Wiederaufnahme, 19, 35, 59, 62–64, 74–76, 100–101, 105–106, 130, 196, 208–230, 241, 247, 250–251, 286, 344–366, 369, 373, 376, 384, 386, 396–397, 399, 401, 406, 417, 425, 433, 450, 456, 490–507, 509, 516, 522, 530–531, 533, 543–545, 548, 550–551, 558
Wiederzulassung, s. Wiederaufnahme

STUDIES IN MEDIEVAL AND REFORMATION TRADITIONS

(*Formerly Studies in Medieval and Reformation Thought*)

Founded by Heiko A. Oberman†
Edited by Andrew Colin Gow

Recent volumes in the series

80. GODMAN, P. *The Saint as Censor.* Robert Bellarmine between Inquisition and Index. 2000
81. SCRIBNER, R.W. *Religion and Culture in Germany (1400-1800).* Ed. L. Roper. 2001
82. KOOI, C. *Liberty and Religion.* Church and State in Leiden's Reformation, 1572-1620. 2000
83. BUCER, M. *Opera Latina.* Vol. V. Defensio adversus axioma catholicum id est criminationem R.P. Roberti Episcopi Abrincensis (1534). Ed. W.I.P. Hazlett. 2000
84. BOER, W. DE. *The Conquest of the Soul.* Confession, Discipline, and Public Order in Counter-Reformation Milan. 2001
85. EHRSTINE, G. *Theater, culture, and community in Reformation Bern, 1523-1555.* 2001
86. CATTERALL, D. *Community Without Borders.* Scot Migrants and the Changing Face of Power in the Dutch Republic, c. 1600-1700. 2002
87. BOWD, S.D. *Reform Before the Reformation.* Vincenzo Querini and the Religious Renaissance in Italy. 2002
88. PELC, M. *Illustrium Imagines*. Das Porträtbuch der Renaissance. 2002
89. SAAK, E.L. *High Way to Heaven.* The Augustinian Platform between Reform and Reformation, 1292-1524. 2002
90. WITTNEBEN, E.L. *Bonagratia von Bergamo*, Franziskanerjurist und Wortführer seines Ordens im Streit mit Papst Johannes XXII. 2003
91. ZIKA, C. *Exorcising our Demons,* Magic, Witchcraft and Visual Culture in Early Modern Europe. 2002
92. MATTOX, M.L. "*Defender of the Most Holy Matriarchs*", Martin Luther's Interpretation of the Women of Genesis in the *Enarrationes in Genesin*, 1535-45. 2003
93. LANGHOLM, O. *The Merchant in the Confessional,* Trade and Price in the Pre-Reformation Penitential Handbooks. 2003
94. BACKUS, I. *Historical Method and Confessional Identity in the Era of the Reformation (1378-1615)*. 2003
95. FOGGIE, J.P. *Renaissance Religion in Urban Scotland.* The Dominican Order, 1450-1560. 2003
96. LÖWE, J.A. *Richard Smyth and the Language of Orthodoxy.* Re-imagining Tudor Catholic Polemicism. 2003
97. HERWAARDEN, J. VAN. *Between Saint James and Erasmus.* Studies in Late-Medieval Religious Life: Devotion and Pilgrimage in The Netherlands. 2003
98. PETRY, Y. *Gender, Kabbalah and the Reformation.* The Mystical Theology of Guillaume Postel (1510–1581). 2004
99. EISERMANN, F., SCHLOTHEUBER, E. und HONEMANN, V. *Studien und Texte zur literarischen und materiellen Kultur der Frauenklöster im späten Mittelalter*. Ergebnisse eines Arbeitsgesprächs in der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel, 24.-26. Febr. 1999. 2004
100. WITCOMBE, C.L.C.E. *Copyright in the Renaissance*. Prints and the *Privilegio* in Sixteenth-Century Venice and Rome. 2004

101. BUCER, M. *Briefwechsel/Correspondance*. Band V (September 1530-Mai 1531). Herausgegeben und bearbeitet von R. Friedrich, B. Hamm, A. Puchta und R. Liebenberg. 2004
102. MALONE, C.M. *Façade as Spectacle: Ritual and Ideology at Wells Cathedral*. 2004
103. KAUFHOLD, M. (ed.) *Politische Reflexion in der Welt des späten Mittelalters / Political Thought in the Age of Scholasticism*. Essays in Honour of Jürgen Miethke. 2004
104. BLICK, S. and TEKIPPE, R. (eds.). *Art and Architecture of Late Medieval Pilgrimage in Northern Europe and the British Isles*. 2004
105. PASCOE, L.B., S.J. *Church and Reform.* Bishops, Theologians, and Canon Lawyers in the Thought of Pierre d'Ailly (1351-1420). 2005
106. SCOTT, T. *Town, Country, and Regions in Reformation Germany*. 2005
107. GROSJEAN, A.N.L. and MURDOCH, S. (eds.). *Scottish Communities Abroad in the Early Modern Period*. 2005
108. POSSET, F. *Renaissance Monks*. Monastic Humanism in Six Biographical Sketches. 2005
109. IHALAINEN, P. *Protestant Nations Redefined*. Changing Perceptions of National Identity in the Rhetoric of the English, Dutch and Swedish Public Churches, 1685-1772. 2005
110. FURDELL, E. (ed.) *Textual Healing: Essays on Medieval and Early Modern Medicine*. 2005
111. ESTES, J.M. *Peace, Order and the Glory of God.* Secular Authority and the Church in the Thought of Luther and Melanchthon, 1518-1559. 2005
112. MÄKINEN, V. (ed.) *Lutheran Reformation and the Law*. 2006
113. STILLMAN, R.E. (ed.) *Spectacle and Public Performance in the Late Middle Ages and the Renaissance.* 2006
114. OCKER, C. *Church Robbers and Reformers in Germany, 1525-1547*. Confiscation and Religious Purpose in the Holy Roman Empire. 2006
115. ROECK, B. *Civic Culture and Everyday Life in Early Modern Germany*. 2006
116. BLACK, C. *Pico's* Heptaplus *and Biblical Hermeneutics*. 2006
117. BLAŽEK, P. *Die mittelalterliche Rezeption der aristotelischen Philosophie der Ehe*. Von Robert Grosseteste bis Bartholomäus von Brügge (1246/1247-1309). 2007
118. AUDISIO, G. *Preachers by Night*. The Waldensian Barbes (15th-16th Centuries). 2007
119. SPRUYT, B.J. *Cornelius Henrici Hoen (Honius) and his Epistle on the Eucharist (1525)*. 2006
120. BUCER, M. *Briefwechsel/Correspondance.* Band VI (Mai-Oktober 1531). Herausgegeben und bearbeitet von R. Friedrich, B. Hamm, W. Simon und M. Arnold. 2006
121. POLLMANN, J. and SPICER, A. (eds.). *Public Opinion and Changing Identities in the Early Modern Netherlands*. Essays in Honour of Alastair Duke. 2007
122. BECKER, J. *Gemeindeordnung und Kirchenzucht*. Johannes a Lascos Kirchenordnung für London (1555) und die reformierte Konfessionsbildung. 2007
123. NEWHAUSER, R. (ed.) *The Seven Deadly Sins*. From Communities to Individuals. 2007